LÉVINAS

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

BIBLIOTEKA WSPÓŁCZESNYCH FILOZOFÓW

BIBLIOTEKA WSPÓŁCZESNYCH FILOZOFÓW

EMMANUEL LÉVINAS

CAŁOŚĆ I NIESKOŃCZONOŚĆ

ESEJ O ZEWNĘTRZNOŚCI

Przełożyła

MAŁGORZATA KOWALSKA

Wstępem poprzedziła

BARBARA SKARGA

Przekład przejrzał

JACEK MIGASIŃSKI

1998

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

Dane o oryginale

Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*

4th edition, 4th impression 1993

First edition Martinus Nijhoff Publishers 1961



Redaktor

Maria Szymaniak

Redaktor techniczny

Teresa Skrzypkowska

Podręcznik akademicki dotowany przez
Ministerstwo Edukacji Narodowej

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Pologne et de l'Institut Français de Varsovie

Książka wydana w ramach programu pomocy wydawcom, przy współudziale francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Ambasady Francji w Polsce i Instytutu Francuskiego w Warszawie

ISBN 83-01-12598-5

SPIS TREŚCI

CAŁOŚĆ I NIESKOŃCZONOŚĆ

ESEJ O ZEWNĘTRZNOŚCI

Część pierwsza

TO SAMO I INNE

Część druga

WEWNĘTRZNOŚĆ I EKONOMIA

Część trzecia

TWARZ I ZEWNĘTRZNOŚĆ

Część czwarta

POZA TWARZĄ

Część piąta

KONKLUZJE

WSTĘP

Dzieło i język

Całość i nieskończoność została dziś niemal powszechnie uznana za dzieło klasyczne filozofii europejskiej. Można się z tą opinią zgadzać lub nie, faktem jest jednak, że książka ta została przełożona na wiele różnych języków świata, że nieustannie jest cytowana, komentowana, że poświęca się jej sympozja, a więc stale się cieszy ogromnym zainteresowaniem, tak zresztą jak i pozostała twórczość jej autora. Miarą tego zainteresowania jest też literatura temu dziełu i jego autorowi poświęcona. W jednym z ostatnich zeszytów „L'Herne", wydanym ku czci Lévinasa, zamieszczono spis około 130 pozycji omawiających jego filozofię, choć była to tylko bibliografia wybrana. Bibliografia ta nie uwzględnia prac polskich, a tych także już jest sporo. Trudno przewidzieć, czy ta, może najważniejsza, książka Lévinasa, która kiedyś była przedstawiona jako teza doktorska na uniwersytecie w Paryżu, będzie czytana za lat sto i więcej, czy będzie się do niej wracać, tak jak się wraca do prac Kartezjusza, Kanta, Hegla, czy zatem znajdzie się pośród tych uważanych za klasyczne. Nie ulega jednak wątpliwości, że mamy tu do czynienia z pozycją o wielkiej wadze. Jest to bezspornie *dzieło*, a wyrazu „dzieło" używam w tym szczególnym sensie, jaki próbował mu nadać sam Lévinas, a później Derrida w tekście złożonym w hołdzie Lévinasowi. Dzieło zatem powstaje wówczas, gdy zawarte w nim myśli są *inne* i to słowo „inne", wokół którego krąży stale myśl Lévinasa, zostało podkreślone, albowiem oznacza, że dzieło przekracza nasz obecny horyzont intelektualny, dobrze znany w swych rozmaitych wariantach, oswojony, wciąż ten sam, i że to *inne*, jeszcze dobrze nie znane, otwiera

nowe perspektywy, natychmiast uznane za doniosłe i niemożliwe do odsunięcia. Dzieło domaga się wyjścia ku *innemu*, a więc ku światu, który nadchodzi, ku rzeczom odległym, przyszłym, choćby współczesność powątpiewała w ich sens. W dziele jest to, co *inne*, gdyż nie pozwala myśleć zgodnie z panującymi stereotypami i wybiega ku *innym*, to jest ku problemom dotąd nie dostrzeganym, lub inaczej postawionym, zawsze o najwyższym znaczeniu. „Małość i pospolitość – pisał Lévinas w jednym ze swych artykułów – tkwi w działaniu mającym na względzie jedynie to, co doraźne, natychmiastowe, a więc nasze własne życie. Wielką więc szlachetnością odznacza się energia uwolniona od uścisku teraźniejszości"[1]. Skromność Lévinasa nie pozwalała mu odnieść tych słów do własnej pracy, lecz my możemy z powodzeniem to uczynić.

Jeżeli jednak mówimy o dziele, to musimy zaznaczyć jeszcze jedną jego własność. Dzieje filozofii nas nauczyły, że niemal każde wielkie dzieło filozoficzne zaczynało mówić nowym językiem. Musiało bowiem wyrazić to, co jeszcze nie było wypowiedziane. Tak już jest, że z nową myślą pojawiają się nowe pojęcia i kategorie, lub też zmienia się sens starych. Język zastany okazuje się zbyt ubogi, niewspółmierny z myśleniem filozofa. W tej przemianie języka, uciekającego się również do nowych sposobów argumentacji, a także prezentacji tematu, uwyraźnia się oryginalność dzieła. Ta nowość sformułowań i kategorii może jednak zrodzić przeszkodę dla zrozumienia, a język powinien być zrozumiały. Filozof zatem, z jednej strony, musi się posługiwać, przynajmniej w pewnym zakresie, zastaną materią pojęciową, dla czytających jasną, musi też zachować leksykalną i stylistyczną wierność w stosunku do panujących w tych kwestiach form, a z drugiej strony – powinien te formy przełamywać. Jednym słowem poddaje się on podwójnej grze, przemiany i zachowania, musi, mówiąc Lévinasowymi słowami, asymilować to, co inne w tym samym, pozostawiając to inne nienaruszonym. Musi – jak jeszcze dodał Derrida – tak przedstawić swą myśl, by to inne, wpisując się w cesarstwo

---

[1] E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972, s. 46.

tego samego, pomogło nowemu językowi ze swych dawnych więzów się uwolnić[2].

Wielu filozofów borykało się z tą trudnością. Nowe języki tworzyli Kant, Hegel, Husserl, Heidegger i inni, spotykając się z niezrozumieniem i oporem słuchaczy i czytelników. Do dzisiejszego dnia niektórzy nie umieją strawić języka fenomenologii albo Heideggera. Faktem jest jednak, że Lévinasowskie dzieło przemawia do nas językiem szczególnie zawikłanym i nieraz budzącym sprzeciw. Ten język, jak się wydaje, zrywa całkowicie z normami języka akademickiego. Ma często dziwną konstrukcję stylistyczną, nabrzmiewa metaforą, a jednocześnie odcina się od retoryki, gdyż właśnie ta metafora jest gwarantem adekwatności do rzeczy samej. Lévinas niepostrzeżenie przechodzi od wykładu do opisu i znów do wykładu, czasem bywa lakoniczny, czasem zawiły, nie unika też nowotworów językowych, a różnym pojęciom, nawet tym obiegowym z codziennego życia, nadaje zgoła inne znaczenie. Toteż *Całość i nieskończoność*, a także i inne prace Lévinasa mogą się wydać niezrozumiałe przy pierwszej lekturze. Gdy jednak do lektury się powraca, gdy zaczyna się iść za jej tokiem, język Lévinasowski staje się wyrazisty i odsłania sens swej przemiany.

Albowiem kwestia języka, jego trudności, należała do tych, nad którymi Lévinas się nieustannie zastanawiał, gdyż łączyła się ona ściśle z jego filozoficznym projektem. Pragnął przezwyciężyć język tradycyjnej ontologii, panujący od tysiącleci, a więc pragnął wyjść poza myślenie ontologiczne. W tym tradycyjnym języku nie był w stanie opisać doświadczenia, na którym całe jego dzieło zostało zbudowane, to jest doświadczenia tego, co inne. Zdawał sobie doskonale sprawę, że owego języka nie da się tak łatwo odrzucić lub zmienić. „Nawet dekonstruując ontologię – pisał – jesteśmy zmuszeni do użycia jej języka. Dla przykładu, praca dekonstrukcji u Derridy odznacza się spekulatywnym i metodologicznym rygorem filozofii, którą próbuje zdekonstruować [...]". Niemniej – wyjaśniał dalej – „[...] najwyższą cnotą filozofii jest to, że może się sama poddać w wątpliwość, spróbować zdekonstruować to, co

[2] J. Derrida, *Psyché*, Paris 1987, s. 166.

zbudowała, i odrzucić to, co mówiła. W przeciwieństwie do niej nauka nie próbuje podważać siebie, nie pyta o swe własne pojęcia, swe terminy ani swe założenia, nie rzuca im wyzwania; ona pcha je naprzód, ona postępuje. W tym więc sensie nauka stara się ignorować język, konstruując swój własny, abstrakcyjny nie-język symboli i poddanych rachunkowi formuł". I dalej – zdaniem Lévinasa – język nauki ma tylko drugorzędne znaczenie dla języka filozofii, z którego zresztą ten pierwszy się rodzi, i nigdy nie ma ostatniego słowa: „Heidegger świetnie to określił, mówiąc, że nauka kalkuluje, lecz nie myśli"[3]. Nadanie jednak nowego kształtu wypowiedziom nie jest łatwe. On sam, Lévinas, właśnie w *Całości i nieskończoności*, nie potrafił uciec od języka ontologii. To dzieło oceniał jako zbyt ontologiczne. Jednocześnie powtarzał, że przez całe życie zastanawiał się nad tym, jak można pogodzić język filozoficzny o greckich źródłach i język, który płynie z przekazów Biblii, ale nie ma charakteru religijnego. „W jaki sposób – pisał – strukturze rzeczywistości, takiej, jaką wyodrębniła filozofia europejska od «Wysp Jońskich po Jenę», można na mocy tego samego prawa do prawdy przeciwstawić jakąś ontologię prawdy religijnej, jakąś nową myśl, która mogłaby dorównać myśli od Talesa po Hegla"[4]. Czy możliwa jest nowa ἐποχή, która zawieszając starą tradycyjną ontologię, wprowadziłaby w myślenie filozoficzne nowy wymiar otwarty na nieskończoność? Ta bowiem nieskończoność, o której mówimy, mieści się wciąż w immanentnym horyzoncie naszego intelektu. „Ale dla samego intelektu konieczne jest myślenie, które wykracza poza intelekt"[5].

Sprawa języka filozoficznego należy do tych, do których Lévinas wielokrotnie powracał. Problemem było wyjście poza greckość języka nie dlatego, by ją odrzucić, lecz aby ją przekształcić, zasymilować z mądrością biblijną. To nie znaczyło, by Lévinas postulował wprowadzenie do tekstów filozoficznych rozważań talmudycznych, które wszakże stanowiły

---

[3] E. Lévinas, *De la phénoménologie à l'étique*, „Esprit", 1997, lipiec, s. 129 - 130.

[4] Tenże, *Trudna wolność*, Warszawa 1991, s. 197.

[5] Tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 54.

niemały rozdział w jego twórczości. Nigdy tego nie czynił, starając się zachować wyraźną granicę między językiem religii i językiem filozofii, gdyż mają one – jak stwierdził – różne metody egzegezy i interpretacji[6]. Chodziło mu raczej o ducha, o alternatywne ujęcie prawdy. Być może – pisał – najbardziej charakterystyczne dla filozofii greckiej było pojmowanie prawdy jako zrozumiałości tego, co obecne. „Według modelu greckiego intelligibilne jest to, co może być uczynione obecnym, co może być przedstawione tu i teraz w wieczności, odsłonięte i ukazane w świetle dnia"[7]. To całość świata, kosmos. W konsekwencji Bóg i człowiek są z tego samego świata, to bowiem, co jest określone jako „zaświaty", należy do tej samej całości. Bóg i człowiek są też z jednego czasu. Tradycja biblijna zaś otwiera inne wymiary. Nie ma w niej bowiem perspektywy epistemologiczno-ontologicznej, lecz etyczna. W relacji etycznej, w której napotyka się innego, nie daje się on zamknąć w tu i teraz. Ten inny jest zawsze poza moim czasem, nie pozwala się wtłoczyć w to, co obecne. Gdy wybiega się ku niemu w swym pragnieniu, umyka, w nie dającej się stotalizować diachronii. Jest zawsze nie-obecny. I by opisać tę relację z innym, relację podstawową i najważniejszą, której całe dzieło Lévinasa jest poświęcone, musi on użyć innego języka. „Sądzę więc – reasumował swe wywody – że filozofia, wbrew Heideggerowi, może być etyką równie dobrze jak ontologią, może być jednocześnie grecka i niegrecka w swoich inspiracjach. Te dwa źródła inspiracji współistnieją jako dwa różne nurty we współczesnej filozofii. Celem moim własnym jest identyfikacja tych dwóch źródeł sensu – *der Ursprung des Sinnhaften* — w relacji międzyludzkiej"[8]. I przyznaje Lévinas, że jego teksty zawsze czerpały z obu źródeł.

W *Całości i nieskończoności* Lévinas krytykuje filozofię europejską i jej greckie korzenie od innej strony. Faktem jest bowiem – dowodził – że już od czasów Heraklita bycie stało się dla niej centralnym problemem i bycie to związała z przemocą, z wojną. W wojnie, w sile miało się przejawiać to, co bytuje.

[6] Por. *De la phénoménologie...*, s. 126.

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 129.

W rezultacie, wojna stała się nieodłącznym atrybutem bycia, polegającym nie na tym, by kogoś unicestwić lub zranić, lecz by go zmusić do grania roli na korzyść jakiejś całości wskazywanej przez rozum, religię lub historię. Ideałem filozofii europejskiej była też zawsze całość i jedność. Filozofia ta żywi przekonanie, że wszelkie myślenie i działanie nabiera sensu jedynie wówczas, gdy się kieruje ku jakiejś idei wszechogarniającej i trwałej tak jak platońska idea, dla której się walczy i której każdy winien się podporządkować. Dowodzi ona jedności bytu i jedności myślenia, starając się redukować to, co różne, do tego, co tożsame. Jednakże tam, gdzie panuje *to samo*, nie ma miejsca dla tego, co inne. Tym metafizycznym pryncypiom Lévinas przeciwstawia swoją własną metafizykę, opartą na pojęciach różnicy i nieskończoności. Nieskończoność nie poddaje się totalizacji, wyrywa nas samych z ograniczeń myśli, działań i pożądań. Nieskończoności nie można ująć w pojęciach, uchwycić jej intuicją, można jej tylko pragnąć. Pragnienie nieskończoności jest doświadczeniem o charakterze etycznym, które ujawnia się w momencie spotkania z innym.

Inny bowiem to ktoś, kto nie jest tożsamy ze mną, ktoś na zewnątrz mnie, transcendentny, kogo objąć i w pełni zrozumieć nie jestem w stanie, lecz z kim mogę nawiązać kontakt. Ten kontakt nie daje się ująć w żadnych kategoriach logicznych, lecz właśnie w nim jednostka, stając wobec nieskończoności, uwalnia się spod panowania całości zobiektywizowanej, przestaje być instrumentem historii, odzyskuje swą niezależność i poczucie pełnej odpowiedzialności. Zadaniem *Całości i nieskończoności* ma być zatem ukazanie prymatu tej filozofii nieskończoności nad filozofią totalności przez ujawnienie sensu relacji z innym, warunków tej relacji, jej form i następstw. Ma bronić subiektywności, ale – jak dodaje Lévinas – nie ze względu na jej egoizm, na jej buntownicze nastawienie wobec całości, nie ze względu na jej lęk wobec śmierci, lecz ze względu na istniejące w niej i niezbywalne pragnienie nieskończoności, bardziej źródłowe aniżeli jakakolwiek myśl rozumiejąca.

Zadanie, które sobie Lévinas stawia, można też ująć w słowach prostszych, które zresztą znajdujemy w jednym z licznych wywiadów, jakich udzielił. Chodzi autorowi o sens relacji

intersubiektywnych i o tworzenie się społeczności. Pytaniem jest, czy społeczność rodzi się i utrzymuje dzięki ograniczeniu dążności, które określa zasada: człowiek człowiekowi jest wilkiem, czy przeciwnie, z pragnienia życia dla innych i dla Innego, którego wypada tu napisać z dużej litery. Czy to, co społeczne, a więc także wszystkie instytucje, powstaje na skutek nałożenia kagańca na wolności indywidualne i skłonności do walki i przemocy, czy z przeżycia nieskończoności, które się budzi w relacji etycznej. W pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z polityką regulacji prawnej, zorientowaną na całość, w drugim ze spontanicznością ludzkich działań, stających się podstawą w społecznej organizacji.

Jest oczywiste, że Lévinas opowiada się za drugą tezą. By jednak ją przedstawić i opisać relację etyczną, musi użyć nowych formuł języka. Pełno więc w dziełach Lévinasa takich pojęć, jak: epifania twarzy, inne i inny, ślad, *il y a*, separacja, rozkoszowanie się, bliskość i zranienie, substytucja itd. Są to metafory, które nie dają się zamknąć w jakiejś formalnej definicji i Lévinas jest tego w pełni świadom. Metafora bowiem – jak pisze – odsyła do tego, co nieobecne, do innego porządku aniżeli ten, który jest nam dany w potocznym oglądzie świata, traktowanego przez empirystów jako fundament wszelkiej wiedzy. Zresztą znaczenia słów nie pozwalają się traktować niby klocki, określone raz na zawsze, zajmujące te same miejsca w języku niby elementy przestrzeni euklidesowej.

Wobec historii filozofii

Mimo swego krytycznego stosunku do niektórych cech filozofii europejskiej, Lévinas przyznaje się do wielkiego wobec niej długu. W uwagach na ten temat, rozrzuconych na kartach różnych jego dzieł, gdyż nigdy nie opracował ich systematycznie, wybija się jedna ważna myśl. Heidegger nie ma racji, gdy twierdzi, że metafizyka od Platona po Nietzschego to historia zapomnienia o byciu. Nie da się metafizyki zredukować do ontologii. Nie jest bowiem prawdą, aby tym, co najważniejsze dla człowieka, było tylko jego bycie. Czyż za pytaniem o bycie nie kryje się coś ważniejszego? Coś, czego ontologia nie

jest w stanie określić? Wysiłek filozofii nie sprowadza się do błędów lub błądzenia onto-teologii. Jest w nim coś więcej, czego Heidegger dostrzec nie potrafił, ten niepokój o innych, który myśl o byciu odsuwa na dalszy plan, to przekonanie o odpowiedzialności, uwydatniające się w różnych ujęciach teoretycznych, ale zawsze wykraczających poza bycie, to pragnienie nieskończoności. Jednostronność ujęcia dziejów myśli europejskiej doprowadziła Heideggera do tezy o końcu metafizyki. Tę tezę Lévinas odrzuca, sam bowiem wkracza na pole metafizyczne. Inaczej też ocenia osiągnięcia poszczególnych filozofów. Sławi przede wszystkim wielkość trzech postaci: Platona, który ideę dobra wzniósł ponad ideę bytu; Kartezjusza, który zrozumiał, że bez idei nieskończoności człowiek nigdy by nie pojął swego czasowego ograniczenia; oraz Kanta. Zdaniem Lévinasa, Heidegger ma rację, gdy dowodzi, że nigdy przed *Krytyką czystego rozumu* nie została z taką mocą wyłożona prawda o skończoności ludzkiego bytu. Kant jednak jest także autorem *Krytyki rozumu praktycznego* i to on zadał owe cztery najważniejsze pytania: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego się mogę spodziewać? Kim jest człowiek? Otóż drugie i trzecie pytanie, choć władze poznawcze zamykają nas w zamkniętym kręgu skończoności, przenoszą myśl w inny wymiar. Ukazują racjonalną nadzieję bycia inaczej, bez lęku przed śmiercią, w pragnieniu dobra. Ta nadzieja nie czyni nas nieśmiertelnymi, ale rozsadza ludzki czas, odsłaniając możliwość jego etycznego wypełnienia. To właśnie Kant pokazał – i na tym przede wszystkim polega jego wielkość – że przejście na płaszczyznę praktyczną, a ściślej, etyczną, problematyzuje ustalenia teoretyczne, że te ostatnie nie mogą być rozstrzygającym słowem. Nie mówi on o Bogu, ale jego dzieło otwiera drogę do ujęcia „Boga nie skażonego przez byt”[9].

Lévinas szczególnie ciepło mówi o Bergsonie. Przyznawał niejednokrotnie, że Bergson był pierwszym ze współczesnych mu filozofów, którzy wywarli na niego wpływ; i ubolewał, że został dziś niemal zapomniany. Wszakże to Bergsonowi zawdzięczamy nowoczesną koncepcję czasu jako trwania, która przygotowała teren na implantację fenomenologii Heideggero-

[9] E. Lévinas, *La mort et le temps*, Paris 1991, s. 66.

wskiej we Francji. „Ironią jest – dodawał – że Heidegger w *Bycie i czasie* oskarża Bergsona niesprawiedliwie o redukcję czasu do przestrzeni"[10]. Rzeczywiście, to oskarżenie dowodzi całkowitej nieznajomości filozofii Bergsona przez Heideggera. Nie wiedział też Heidegger, że Bergson mówił pierwszy spośród filozofów, bo już w *Ewolucji twórczej*, o technice jako następstwie logicznym i koniecznym racjonalności naukowej. Najbliższe Lévinasowi są jednak Bergsonowskie idee z *Dwóch źródeł moralności i religii*, a więc etyczna idea apelu, którą sam podjął i rozwinął, tego wezwania płynącego gdzieś z głębi, burzącego spokój i nakazującego zwrócić się ku innemu. Echa Bergsonowskiej religii i moralności dynamicznej wciąż się przewijają przez teksty Lévinasa.

Ci jednak, którzy są stale w nich obecni, to Husserl i Heidegger. Lévinas zaczął się interesować Husserlem już w 1927 r., a więc wówczas, gdy prawie nie był on jeszcze we Francji znany. Słuchał jego wykładów we Fryburgu, tłumaczył *Medytacje kartezjańskie*, a w 1930 r. opublikował książkę omawiającą Husserlowską teorię intuicji[11], z której Francuzi uczyli się fenomenologii. Przyznawał się do tradycji fenomenologicznej, która – jak pisał – dała mu metodę i filozoficzną dyscyplinę. Właśnie ta metoda pozwala odkryć sens przeżytego doświadczenia, to ona odsłania intencjonalność świadomości, to jest jej nieustanny kontakt z tym, co inne, a także właściwe świadomości struktury, i ona też ujawniła horyzonty przed aktami intencjonalnymi ukryte. Bronił też Lévinas Husserla przed zarzutem idealizmu, albowiem przedmiot intencji poznawczej jest transcendentny wobec świadomości. „Można powiedzieć – pisał – że fenomenologia dostarczała nam sposobu bycia świadomymi, skąd jesteśmy w świecie, to *sich besinnen*, która polega na odnalezieniu źródła sensu w naszym życiu lub *Lebenswelt*"[12]. Niemniej, jest faktem – dodawał – że Husserlowska koncepcja aktu intencjonalnego, powiązana z teorią konstytucji, przedmiot ten w jakiś sposób świadomości poddaje, czyni go zależnym od struktur noetyczno-noematycz-

[10] *De la phénoménologie...*, s. 121.

[11] *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.*

[12] *De la phénoménologie...*, s. 123.

nych. Intelligibilność przedstawienia zaciera dystans między podmiotem a przedmiotem, w rezultacie zewnętrzny wobec podmiotu przedmiot ukazuje się w refleksji jako sens temu przedmiotowi nadany. Podmiot włącza przedmiot w sferę własnego horyzontu myślenia, w to, co tożsame, a nie inne. W przedstawieniu Ja nie wykracza poza własną tożsamość. Filozofia Husserla – konkluduje Lévinas – należy zatem do tradycji kartezjańskiej, jest jak i tamta egologią.

Sprzeciw budzą przede wszystkim rozważania Husserla z piątej medytacji na temat konstytucji innego Ja. Nie tylko jednak o tę kwestię Lévinasowi chodzi. Jego zarzuty idą znacznie dalej i zawierają wiele punktów ważkich. Pomijając sprawy szczegółowe, na jeden punkt tej krytyki trzeba zwrócić uwagę, gdyż powtarza się nieustannie, choć oddajmy tu sprawiedliwość Husserlowi – on sam zarysował podobny pogląd w swych późnych dziełach; rozwijał go także Heidegger. Lévinas czyni to głębiej i od różnych stron. Zgodnie z tym poglądem poznanie nie jest niewinne, daje ono władzę nad rzeczami, a także osobami. Zdaniem Lévinasa, każdy akt poznawczy ma moc uprzedmiotowiającą, co w konsekwencji staje się źródłem najrozmaitszego typu nadużyć, uzurpacji nie tylko rozumu, lecz także polityki. Zajmując w tej kwestii stanowisko skrajne, trudne do przyjęcia, filozof oponuje przeciwko występującemu w kulturze europejskiej uprzywilejowaniu aktu poznawczego jako aktu podstawowego, bez względu na to, czy wyraża się on w *cogito*, czy w Husserlowskiej intuicji, a więc w widzeniu bezpośrednim rzeczy. Co prawda, Husserl rozumiał doskonale, że myśl w akcie intencjonalnym sięga horyzontów, które użyczają jej nieoczekiwanego sensu, a więc myśl stale transcenduje samą siebie. Ale Husserl nie wyciągnął z tego wniosku, który aż się narzucał, że w tym nieustannym przekraczaniu siebie struktury noetyczno-noematyczne zostają rozsadzone, że nie wszystkie akty intencjonalne mogą się w nich zmieścić, a wśród nich te właśnie, które stanowią o treści źródłowego doświadczenia. Takim, jak już wiemy, jest przede wszystkim akt etyczny, intencja transcendencji, nie zawierająca w sobie siły uprzedmiotowiającej; akt metafizyczny – jak pisze Lévinas – w którym zaciera się przedział między teorią a praktyką, gdyż obie stanowią *modi*

tego aktu. Taki właśnie sposób ujęcia intencji jest jedną z tez *Całości i nieskończoności.*

Nie będę wnikać w szczegóły owej Lévinasowskiej krytyki Husserla, która wydaje się zresztą nie zawsze sprawiedliwa. Podjął się jej analizy Derrida i do niego czytelnika odsyłam. Zresztą na kartach *Całości i nieskończoności* znajdzie czytelnik wiele odniesień do Husserla. Tym jednak filozofem, który wywarł na Lévinasa wpływ decydujący, był Heidegger. „Filozofia Heideggera – przyznaję – była dla mnie szokiem, podobnie zresztą, jak i dla wielu mi współczesnych pod koniec lat dwudziestych i na początku trzydziestych. Zmieniła ona całkowicie bieg i charakter filozofii europejskiej. Sądzę, że dziś nie można poważnie uprawiać filozofii bez przecięcia dróg Heideggerowskich"[13]. Lévinas nieustannie bądź odwołuje się do Heideggera, bądź się od jego tez odcina. Filozofia Heideggerowska jest obsesyjnie obecna w jego myśli; stanowi dla własnej refleksji Lévinasa najważniejsze odniesienie. Uważał *Bycie i czas* za jedną z najpiękniejszych książek, tej rangi co *Faidros* Platona, czy *Krytyka czystego rozumu* Kanta. Jednocześnie podkreślał, że dzieło to pozostało modelowe dla ontologii, że nie potrafiło się uwolnić od rygorów tego typu myślenia. Chciałoby się powiedzieć, że słowa Heideggera tkwią w myśli Lévinasowskiej jak drzazga, która pobudza, nie da się usunąć i wciąż o sobie przypomina, a przy tym rani. Nigdy bowiem Lévinas nie wybaczył Heideggerowi jego akcesu do nazizmu i jego milczenia po Oświęcimiu.

Twarz

Całość i nieskończoność jest więc dziełem poświęconym problemom metafizyki jako etyki; metafizyki, gdyż metafizyczny jest stosunek bytu ludzkiego do nieskończoności, a nieskończoność, jej pragnienie, nie opuszcza nas rozbijając wszelkie próby totalizacji, zamknięcia się w jakiejś całości; etyki, gdyż chodzi w tym dziele o stosunek do innego, stosunek asymetryczny, bo to inny jest mistrzem, ale także cierpiącym, za

[13] Tamże, s. 123.

którego jest się odpowiedzialnym. Heideggerowskie pytanie o bycie, bycie moje własne, Lévinas zdecydowanie odrzuca. W tym stosunku z innym moje bycie przestaje znaczyć cokolwiek. „Dla Heideggera – wyjaśnia Lévinas – śmierć jest zawsze moją śmiercią, dla mnie to śmierć innego”[14]. Heidegger w *Liście o humanizmie*[15] – dodaje – „[...] definiuje *Dasein* w sposób niemal darwinowski jako bycie, które interesuje się tylko własnym byciem. W 9 paragrafie *Bycia i czasu* określił podstawową własność *Dasein* jako mojość (*Jemeinigkeit*), to jest sposób, w jaki bycie staje się moim, narzuca mi się i odciska się we mnie [...] Dla myśli etycznej, przeciwnie, to ja, któremu się przyznaje pierwszeństwo we mnie, jest godne nienawiści. Choć etyka nie jest bynajmniej żądaniem depersonalizacji”[16]. Lévinas broni subiektywności, tej szczególnej osoby, którą każdy z nas jest. Lecz to Ja staje się sobą wówczas tylko, gdy jest oddane innemu, gdy jest gotowe temu innemu poświęcić życie.

Kim jednak jest ten inny? Trzeba tu przyznać, że nie jest to nigdy do końca jasne, tym bardziej, że Lévinas raz mówi *inne*, to znów *inny*, a także pisze niekiedy *Innego* z dużej litery. Niemniej, w miarę lektury *Całości i nieskończoności*, zaczynamy rozumieć, w jakim kierunku zmierzają intencje autora. *Inny* to nie ten ktoś, kto uczestniczy we wspólnej całości, w tym, co mi znane. Inny jest poza Tym-samym, poza owym horyzontem, w którym Ja żyje i tworzy. Nie daje się objąć, nie daje się przeniknąć. Może to być inny człowiek, może to być także Bóg, gdy tylko w epifanii twarzy innego człowieka wzywa nas, kwestionuje nasz egoizm. Inny jest absolutnie inny, transcendentny wobec mojego świata, a jednak, gdy wzywa, zobowiązuje. Lévinas podkreśla, że ten inny i Ja nie znajdują się w jednej płaszczyźnie; inny przemawia jakby z wysokości, nakazuje mi się wznieść ponad siebie, gdyż takim wzniesieniem jest wyzbycie się samolubstwa i samozadowolenia, zrozumienie odpowiedzialności i tego faktu, że z tej odpowiedzialności

[14] Tamże, s. 134.

[15] M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977.

[16] Tamże, s. 134.

za zło wyrządzone drugiemu nikt mnie nie jest w stanie uwolnić. Ten inny to nakaz etyki heroicznej, etyki samozaparcia, wręcz nieludzkiej, bo przezwyciężającej ludzką słabość i naturalne zamykanie się we własnym świecie, w tej separacji, o której pisze Lévinas.

Innego napotykam w epifanii twarzy. Termin *twarz* ma tu doniosły sens. Lévinas bowiem chce nas uwolnić od nawyku traktowania tego innego jako jakiegoś bytu, wszystko jedno, czy ma to być byt innego człowieka, czy byt doskonały, boski. Ten inny staje się od razu kimś poza byciem, gdzie jego substancjalność jest zawieszona w ontologicznym ἐποχή. Nie byt jest istotny w tym etycznym stosunku, byt, który chciałbym poznać, określić, wyposażyć w takie lub inne właściwości. Twarz jest naga. Twarz przemawia, mówi do mnie, napomina. Twarz nie jest też żadną daną jakościową, będącą syntezą obrazów tych innych, napotykanych w konkretnych doświadczeniach. Można bowiem doświadczać obecności drugiego człowieka, ale nie dostrzegać twarzy. Twarz budzi myślenie, które jest myśleniem nie o czymś lub o kimś, lecz myśleniem dla, a więc takim, które nie jest wiedzą, lecz poddaniem się, które stawia pod znakiem zapytania mnie samego i budzi we mnie odpowiedzialność. Twarz mnie oskarża i mnie wzywa, wobec niej tracę swą niewinność i nie mogę pozostać obojętnym.

Wprowadzając termin *twarz* Lévinas ucieka od konkretów naszego istnienia ludzkiego, od sytuowania etycznych kontaktów w rzeczywistości społecznej, także politycznej. Twarz przybiera co najwyżej maski symboliczne, jak wdowy lub sieroty, tych, co wzywają nas „z głębi nędzy". Opisy kontaktów z twarzą są pełne takich poetyckich wtrętów, także wówczas, gdy Lévinas mówi o tym drugim jako żonie, synu lub mistrzu. Jednocześnie są podstawą do najważniejszych analiz filozoficznych. Dotyczą więc takich kwestii, jak: stosunku ekspresji i mowy, mowy i myśli, tworzenia się znaczeń, racjonalnego porządku, wolności, rozumu itp. Lévinas kładzie nacisk na rolę ekspresji w procesie tworzenia się języka, na jej ścisły związek z pragnieniem komunikacji z innym, na spontaniczne precyzowanie się w rozmowie znaczeń słów i sensów wszelkich przedmiotów, a w rezultacie tworzenie się intelligibilności. Relacja z innym jest mową, a z tej mowy rodzą się znaczenia.

Mowa też warunkuje myśl, lecz mowa pojęta nie w swej materialności fizycznej, lecz jako kontakt. To nie rozum określa kształt języka, to język w nieustannej próbie nawiązywania komunikacji, a więc w stosunku społecznym, tworzy to, co nazywamy rozumem. Nie jest też prawdą, abyśmy uczestniczyli w jakimś porządku uniwersalnym, mającym źródło w naszych gatunkowych właściwościach lub w pojętym idealistycznie rozumie, tożsamym z systemem apriorycznych praw. Taki rozum byłby skazany na rozmowę z samym sobą. Lévinas odrzuca zarówno tezy naturalistów, jak i racjonalistów. Bez wątpienia – wyjaśnia – żyjemy w jakimś języku i ten język w pewien sposób nas kształtuje, ale w rozmowie ważne jest to, co oryginalne, indywidualne, gdyż tylko wówczas zyskujemy gwarancję prawdziwości w kontakcie i bezpośredniość wzajemnej prezentacji. Mowa zatem jest zerwaniem z tym, co ustalone, jest początkiem autentycznej społeczności.

Już w *Całości i nieskończoności* pojawia się rozwijane w późniejszych pracach jej autora rozróżnienie mowy żywej, zawsze otwartej (*dire*) i tego, co zostało wypowiedziane, utrwalone w swej formie, uznane i w pewien sposób martwe (*dit*). Jest to wyraźny motyw bergsonowski w dziele Lévinasa, nie jedyny zresztą. Przy okazji tych właśnie rozważań nad mową i językiem autor dokonuje krytyki podmiotu absolutnego, obecnego w kartezjańskim *cogito*, jak i pojęcia *ego* transcendentalnego Husserla.

Zdaniem Lévinasa to, co wypowiedziane i uznane, wchodzi w pewną całość myślową, tradycję, uporządkowanie, tworząc ten obraz językowy, z którego – jak się wydaje – nie ma wyjścia, w którym poruszamy się nieustannie. Mowa żywa to ekspresja, otwarcie etyczne ku innemu, odpowiedź na wezwanie. „Jest [ona] – jak mówi Lévinas – obecnością twarzy [...] Uobecnia tego, kto znaczy. Ten, kto znaczy, kto daje znak – nie jest znaczonym. Aby znak można było odebrać jako znak, musimy już pozostawać w stosunkach z bytami znaczącymi, z tymi, którzy znaczą. Ten kto znaczy, znaczący, musi się ukazać sam z siebie przed wszelkim znakiem – musi pokazać twarz”[17]. Znak dla Lévinasa jest językiem niemym, zablokowanym.

[17] *Całość i nieskończoność*, s. 213.

Rodzące się znaczenie to iluminacja, zdarzenie nadzwyczajne. Między *dire* i *dit* istnieje zatem swoista dialektyka. *Dire* rozrywa *dit* jako akt kreacji, ale jednocześnie mu się poddaje, zostaje przez niego wchłonięte, by przybrać formę określenia bądź sądu. W płaszczyźnie etycznej, o którą tu ciągle chodzi, *Dire* jest porywem ku innemu, *dit* zespołem moralnych reguł, a więc porządkiem społecznym. Jeżeli jednak – ostrzega Lévinas – „[...] ten porządek odrzuci swoje podstawy etyczne, to może on zaakceptować rozmaite formy bycia społecznego, także faszyzm i totalitaryzm, gdyż nie potrafi ich ocenić ani rozróżnić... oto dlaczego filozofia etyczna musi pozostać filozofią pierwszą"[18].

Dire jest diachronią wobec *dit*, jest zawsze gdzieś w przeszłości, pierwsze, jak ten głos Boga, który wzywa z czasu przed ἀρχή, jest an-archiczne. Wszystkie te jednak motywy krytyki, obecności an-archicznego *dire*, twarzy, wezwania, żywej mowy splecione są ze sobą, powtarzające się w coraz to nowych konfiguracjach, ale na ogół wierne zasadniczemu projektowi, nasuwają najrozmaitszego typu wątpliwości. Czytelnik *Całości i nieskończoności* zapewne będzie niejednokrotnie zadawać sobie pytanie, jak można pogodzić krytykę obecności z twarzą, czy spotkanie z nią nie jest także tu i teraz, właśnie w tej chwili, gdy mnie woła i mi nakazuje? I czyż zawiązana tu komunikacja, ten początek mowy, obywa się w ogóle bez znaczeń, bez już istniejącego języka? Czyżby był nieartykułowanym wołaniem? Jak zresztą mogę przejąć się kimś, kto jest absolutnie inny? Czy ta inność nie umieszcza go gdzieś poza moim horyzontem, poza wszelką możliwością usłyszenia jego głosu?

Separacja

Innym niezmiernie ważnym pojęciem *Całości i nieskończoności* jest *separacja*. Lévinas poświęcił jej opisowi całą drugą część swego dzieła. Separacja to poczucie odrębności, to egoizm Ja zamykającego się we własnym świecie, a raczej podporządkowującego wszystko, co jest inne, własnemu świa-

[18] *De la phénoménologie...*, s. 139.

tu, to włączanie inności w to-samo. Separacja jest naturalnym sposobem bycia ludzkiego, bycia uzurpatorskiego, rozszerzającego nieustannie swe panowanie, ale jest jednocześnie dążeniem do zachowania niezależności wobec grożącej ze wszystkich stron totalizacji. W swej radykalnej formie separacja staje się ateizmem, odmawia bowiem partycypacji w Bogu nie dlatego, że przeczy jego istnieniu, nie w negacji lub afirmacji jego istnienia wyraża się jej istota, lecz w woli bycia sobą, u siebie w swej intymności. Bez separacji nie byłoby ani lęku przed innym, ani pragnienia kontaktu z nim. Separacja jest zatem dla Lévinasa warunkiem koniecznym nawiązania kontaktu z innym, to w niej rodzi się jego pragnienie.

Opisując podstawowe struktury bycia w separacji, Lévinas prowadzi nieustanną dyskusję z Heideggerem, z jego opisem egzystencji bytu ludzkiego. W tym kontekście pojawia się pojęcie rozkoszowania się, przeciwstawne potrzebie. Zdaniem Lévinasa nie jest prawdą, by tylko potrzeba wyznaczała nasze życie, troska o nie i lęk śmierci, jak chciał Heidegger. Rzeczy, wśród których przebiega życie, nie stanowią jedynie utensyliów. Faktem jest, że żyjemy z chleba i pracy, ale jednocześnie żyjemy chlebem i pracą, cieszymy się nimi, radujemy się też doskonałością narzędzia, pięknem przedmiotu, a także słoneczną pogodą lub powiewem wiatru. Rozkoszowanie się, to dalekie echo „napawania się", o którym pisał św. Augustyn – choć wątpię, by Lévinas czytał kiedykolwiek *De doctrina christiana* – określa on jako dreszcz życia, jako to, co daje radość i co bynajmniej nie musi być użyteczne. Właśnie ten akt bezinteresownej radości jest – zdaniem Lévinasa – prawdziwie ludzki.

Powstaje tu mnóstwo problemów szczegółowych. Lévinas pyta o różnicę między życiem czymś i świadomością czegoś, to znaczy o różnicę, jaka zachodzi między strukturą rozkoszowania się i przedstawienia. Pyta też o rolę ciała i zmysłowości, o sens pracy i posiadania, o intymność domu i o szczęście, które jest *principium individuationis*.

Rozkoszowanie się jest jednak kruche. Człowieka przenika niepokój, poczucie ograniczoności. Odwołuje się tu Lévinas do starego pojęcia żywiołów natury, którymi potrafimy się rozkoszować, ale jednocześnie, ponieważ nie możemy ich usidlić,

czujemy przed nimi lęk, lęk nieokreślony, albowiem nie wiemy, skąd owa moc nadchodzi. Żywioł ma swą stronę mityczną, niewyjaśnialną. Nie chodzi tu Lévinasowi wyłącznie o ogień, powietrze, wodę, a więc elementy przyrody, chodzi raczej o wszystko to, co nie należy do nikogo, o całość środowiska nie tylko naturalnego, które nas otacza, w którym – jak mówi Lévinas – jesteśmy skąpani, ale które jest pozbawione formy i materialności, a więc i identyczności, w przeciwieństwie do rzeczy. Może to być żywioł ruchu miejskiego, ale także rynku ekonomicznego, czy atmosfera otoczenia. Tak pojęty żywioł jest też przeciwieństwem twarzy, albowiem w stosunku z nim nie nawiązuje się kontakt etyczny. Żywioł obejmuje mnie, cieszy mnie i grozi mi, ale nie przedstawia absolutnego oporu. Toteż możemy go, choć nigdy całkowicie, pokonać przez pracę, przysposobić do naszych potrzeb lub radości oczu. Praca nie jest gwałtem, jak chciał Heidegger. Gwałt można zadać tylko drugiemu człowiekowi. Praca jest działaniem w tym, co nie ma twarzy, stanowi pierwotny i preteoretyczny akt.

Żywioły otaczają człowieka, ale to nie znaczy, że są dla niego „ziemią wygnania", że poniżają go, ograniczają jego wolność. Człowiek nie został rzucony w absurdalny świat. Teza Heideggerowska jest dla Lévinasa nie do przyjęcia. To prawda, że nie wybieramy swego miejsca na ziemi, to prawda, że możemy się buntować przeciw danym sytuacjom, ale ten bunt nie oznacza negacji. Nie przeczymy wartościom życia, ani wartości życia jako takiego. Niechęć wobec własnego życia szuka pociechy w tymże życiu. „Życie jest kochane od zawsze" – mówi Lévinas.

Lévinasowska wizja bycia w separacji jest też jakby przeciwstawieniem Heideggerowskich rozważań o bycie autentycznym. Autentyczna jest wszakże dla Heideggera taka egzystencja, która z całą jasnością, zdecydowaniem wybiega ku nieuniknionej śmierci. Rozumienie tej najwyższej możliwości, jaką jest śmierć, wyzwala *Dasein* z owego małego życia codziennego, jego mizernych spraw, pozwala odnaleźć siebie, własne przeznaczenie i swą wolność. Dla Lévinasa śmierć jest „niemożliwością wszelkiej możliwości", a życie codzienne tym, co daje wolność tworzenia, radość i cierpienie, i co w radości pozwala mi cieszyć się tym, że jeszcze mam czas. Nie jesteśmy bytem ku

śmierci, lecz bytem, który jeszcze nie umarł. Śmierć – pisze Lévinas – jest dla nas czymś nieznanym, czego nikt nie doświadczył. Przychodzi nie wiadomo skąd, działa przeciw mnie, zmusza do bierności, do poddania się. Tymczasem w separacji człowiek wznosi się ponad własną egzystencję i jej wymiar czasowy. Paradoksem separacji jest to, że człowiek cieszy się tym, od czego zależy jego życie. „Życie czymś jest zależnością, która przemienia się w niezależność, w szczęście z istoty egoistyczne"[19]. „Być sobą, być ateistą, być u siebie, być oddzielonym, być szczęśliwym, być stworzonym – oto synonimy"[20].

Egoizm nie jest dla Lévinasa jedną z właściwości człowieka, kładącą się cieniem na jego życie. To „wydarzenie ontologiczne" o doniosłym znaczeniu, rozdarcie bowiem tej całości, jaką stworzył sobie, może się odbyć tylko w „egoistycznym dreszczu" i tam, gdzie to rozdarcie nastąpiło, gdzie człowiek pozostaje sam w swej samotności, rodzi się pragnienie drugiego, pragnienie metafizyczne. Człowiek wchodzi w porządek pragnienia nieredukowalny do fenomenalnego, do porządku życia z czegoś i czymś. Trzeba tylko, aby skupienie w sobie nie zamykało wrażliwości na to, co na zewnątrz, by w bycie odseparowanym istniała szczelina, otwarcie pozwalające przyjąć pojawiającego się innego. Spotkanie z nim nie jest negacją separacji. Zdarzenia nie układają się według praw dialektyki, wpisują się oba w strukturę ludzkiej egzystencji, ściśle się ze sobą wiążąc. Istota ludzka jest jak Gyges, niewidzialna dla nikogo, wystarczy jednak, że przekręci pierścień, i już jest dla innych. Pragnienie siebie i pragnienie drugiego jest w konkretnym człowieku nierozdzielne.

Bóg

W prezentowanym dziele Lévinas mówi niewiele o Bogu, a rzadko wprost. Mamy trochę odniesień, aluzji, gdy pojawia się *Inny* lub *Nieskończoność*, pisane dużą literą. Nie podejmuje też żadnej próby teologii. Z tych jednak rozrzuconych uwag dostrzegamy natychmiast, jak silnie przepojona religijnością

[19] *Całość i nieskończoność*, s. 124.
[20] Tamże, s. 169.

jest myśl Lévinasa. Jest to jednak religijność specyficzna, i Bóg, który stanowi jej ośrodek, nie jest Bogiem chrześcijańskim. Rozmaicie jest też interpretowany zarówno przez admiratorów, jak i krytyków filozofa. Jedno jest pewne i wielokrotnie w rozmaitych wariantach podkreślane, nie tylko w tej książce, ale i w innych: Bóg ten nie jest również bogiem filozofów. Od Arystotelesa bowiem, poprzez scholastyków, Leibniza, był on zawsze zgodny z rozumem, a jako najwyższy byt był Bogiem w ontologii. Jak już jednak wiemy, język ontologii jest – zdaniem Lévinasa – ułomny; w takim języku w ogóle o Bogu mówić nie można, wkraczamy tu bowiem w sferę inności nie do wypowiedzenia. Mówieniu o Bogu towarzyszyć musi nieustanne łamanie języka. Bóg przecież to Nieskończoność, to ktoś absolutnie inny i transcendenty wobec bycia. Wyrażenie „poza byciem" nie oznacza jednak, by był On nicością. Nicość, negacja bycia jest z byciem dialektycznie związana, a więc od niego w jakiś sposób zależna. Tymczasem o żadnej zależności Boga od bycia nie może być mowy. Bóg, ten radykalnie Inny, nie jest negacją, lecz pozytywnością, nie poddającą się jednakże tematyzacji.

„Oto dlaczego – wyjaśniał Lévinas – próbowałem mówić o Bogu w płaszczyźnie pragnienia, pragnienia, które nie może być wypełnione i zaspokojone (*satisfait*) – w etymologicznym sensie *satis*, miara. W moim stosunku do Boga mam zawsze niedosyt, gdyż Bóg przekracza moją miarę, jest w dysproporcji do mego pragnienia. W tym sensie nasze pragnienie Boga jest bez kresu i bez granic, jest bezkresne i nieskończone, ponieważ Bóg objawia się raczej w swej nieobecności niż obecności"[21]. Obecność jest dla Lévinasa „[...] miejscem wszelkiej współczesności, wszelkiej struktury, wszelkiego porządku, a wszelki synchronizm, wszelka struktura i wszelki porządek są samą immanencją"[22]. Teraźniejszość to świat moich przedstawień, pozostający niezmiennie w horyzoncie tego samego. Bóg wycofuje się ze świata, z teraźniejszości, gdzie się odsłania bycie, pozostawiając tylko swój ślad.

---

[21] *De la phénoménologie...*, s. 139.

[22] *Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem i Simonem Decloux*, „Logos i Ethos" 1991, 1, s. 116.

Te słowa o nieobecności Boga, o wycofaniu się ze świata, mogą prowadzić do tezy, że nieobecność nastąpiła na skutek istnienia zła w świecie i tej „dziury w historii", jaką był Oświęcim. Bez wątpienia, w całym Lévinasowskim dziele ujawnia się nieustannie piętno Oświęcimia, a dramatyczność niektórych słów, jak się wydaje, potwierdza prawdziwość tej tezy. Zakłada ona jednak coś, co nie wydaje się zgodne z myślą filozofa: ruch samego Boga, ruch odwrócenia się od świata analogiczny niemal do Nietzscheańskiej śmierci Boga. Tak jednak nie jest. Nieobecność Boga nie jest spowodowana momentem historycznym, bo On, ten Inny, który nie daje się zrozumieć, jest zawsze w diachronii. Pozostawia tylko swój ślad w epifanii twarzy, przez cierpienia bliźniego mnie wzywa. I gdy Lévinas tak o Nim mówi, to Go jednocześnie uwalnia z tej sprzeczności, w jaką myśląc o Nim wikłała się niemal cała myśl chrześcijańska, i wikła się do dziś, pytając, jak można wszechmoc Boga pogodzić z radykalnym złem. Zło, tak jak i dobro, są ludzkie, rodzą się w naszych ludzkich stosunkach. Bóg zaś może być nazwany dobrem, jeśli pojmiemy, że to nie On jest taki lub inny, gdyż zawsze jest absolutnie transcendentny, a więc poza określeniami, lecz że istniejące w nas pragnienie nieskończoności wzywa nas jedyną ku tej nieskończoności drogą, która wyznacza czynienie dobra. Bóg stanowi zasadę zwycięstwa w każdym z nas. Ten ruch ku dobru zwraca się nie wprost ku Nieskończoności, lecz ku innym. To ruch okrężny, lecz ta okrężność – jak pisze Lévinas – ma większe znaczenie niż prostolinijność. Tylko droga przez tych, których pragnę, którymi się nawet brzydzę, wiedzie ku Upragnionemu. W porządku nieskończoności nieobecność Boga jest lepsza dla nas, niż by była jego obecność. Budzi bowiem pragnienie, a w pragnieniu Boga doznajemy najwyższej radości[23].

Nieobecność Boga budzi sprzeciw różnych interpretatorów. Niebo staje się bowiem puste. Pragnienie dobra, ofiarność, poświęcenie, sprawiedliwość – wszystko to rozgrywa się wyłącznie między ludźmi. Ten Bóg poza światem jest obojętnością, czemu więc jego wezwania mają cokolwiek znaczyć, skąd pewność, że to on wzywa? Można się pytać Lévinasa: Skąd

[23] *De la phénoménologie...*, s. 139.

mam wiedzieć, czy pragnienie nieskończoności nie jest ułudą? Dlaczego mam wierzyć w ów ślad, wzywający mnie do ofiary, a dostępny jedynie w twarzy drugiego? Czemu ten Bóg nie mówi wprost do mnie i czy w ogóle jest możliwa relacja etyczna, która ma powstać w konkretnym stosunku z tym drugim człowiekiem, a która domaga się niemal wyrzeczenia się mnie samego? Czyż nie staje się ona utopijna, nieziszczalna w naszym codziennym życiu?

Pytań jest wiele. Na niektóre z nich próbował dać odpowiedzi sam Lévinas, ale nie rozproszyły one wątpliwości. Główny jednak zrąb przesłania wydaje się jasny. Lévinas chce nas wyrwać z naszej obojętności, chce przekonać, że stale jesteśmy dłużnikami innych i że za nich jesteśmy odpowiedzialni. Ofiarowując się im, zaczynamy iść po śladach Boga. Dla Lévinasa tajemnica Boga jest dramatem rozgrywanym przez trzy osoby. Ja zbliżam się do Nieskończoności, poświęcając się tobie, mojemu bliźniemu. Relacja z Bogiem nie jest pojmowaniem, lecz zbliżaniem się po śladzie, przybliżaniem bez końca, nigdy nie zaspokojonym aż po śmierć, jest bezinteresownym pragnieniem dobra.

Dzieło Lévinasa spotkało się z różnymi ocenami i próbami zakwalifikowania. Niektórzy widzą w nim połączenie fenomenologii fundamentalnej z myślą dialogiczną. Przeciwko tej opinii protestował sam filozof. W dialogu bowiem relacja Ja–Ty jest równoważna, to relacja partnerstwa. W takiej relacji nie ma miejsca dla idei nieskończoności, nie ma też miejsca dla etycznego poddania się innemu. U Lévinasa relacja z innym nie jest symetryczna. Oskarża się często Lévinasa o irracjonalizm – ta opinia jest jednak nieporozumieniem. Lévinas nigdy nie kwestionował ani wartości rozumu, ani nauki, ani też racjonalnych urządzeń społecznych. Po prostu widział w nich coś, co jest wtórne, co zależne w genezie i kształcie od społecznych kontaktów etycznych, niepowtarzalnych i nie dających się ująć w postaci ogólnego i wszechobowiązującego prawa. Nie w kategoriach racjonalizmu i irracjonalizmu należy rozpatrywać treści zawarte w *Całości i nieskończoności*. Trzeba traktować je jako próbę przebudowy metafizyki, dla której doświadczeniem fundamentalnym nie jest intencjonalny akt poznawczy, skiero-

wany ku bytowi lub byciu, lecz akt separacji i ściśle z nim związane pragnienie drugiego i przez niego nieskończoności, a więc akt moralny. Dla Lévinasa podstawowym pytaniem metafizyki nie jest to, które sformułował Leibniz, a rozpatrywał później Heidegger: Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Istnienie jest faktem, pytać zaś trzeba, czyśmy je usprawiedliwili, innymi słowy czy możemy być, nie zabijając, przeciwnie, ponosząc ofiarę dla innych.

Barbara Skarga

Styczeń 1998

OD TŁUMACZA

Słowo od tłumacza dostarcza tłumaczowi okazji, by się wytłumaczyć: usprawiedliwić się, choć w sposób z konieczności ogólny, z podjętych decyzji; ubiec możliwe zarzuty; wyjaśnić swój stosunek do tłumaczonego tekstu.

Lektura, a tym bardziej tłumaczenie Lévinasa jest przygodą szczególną. Niezwykłe – zarazem niecodzienne i nieakademickie, niezgodne zarówno z potocznym zdrowym rozsądkiem, jak i z całą niemal filozoficzną tradycją – jest nie tylko „co" jego filozoficznej propozycji (treść), ale również jej „jak" (forma). Występując przeciwko tezom i założeniom „klasycznej" filozofii, Lévinas kwestionuje zarazem jej język. Z punktu widzenia tłumacza ta druga kontestacja przysparza niewątpliwie najwięcej problemów.

Lévinasowski sposób pisania ilustruje – przynajmniej do pewnego stopnia – jedną z tez jego filozofii dotyczącą języka, a ściślej: relacji między mówieniem a tym, co powiedziane. Teza ta głosi, iż to, co powiedziane – znak krzepnący w określonej formie – jest nieustannie kwestionowane i podejmowane na nowo przez żywą mowę. Z tego względu „powiedziane" nie jest i, pod groźbą obumarcia, nie może być stabilne. Mowa wciąż od-mawia je na nowo w podwójnym sensie „odmawiania": powtarza i odrzuca, nawiązuje i wycofuje się, nieustannie rozrywając i modyfikując jego strukturę oraz jego sens. Tak więc zarówno forma, jak treść raczej ciągle się stają, niż są.

Choć łatwo się zgodzić, że w taki właśnie sposób postępuje faktyczne mówienie (i myślenie), podjęta przez Lévinasa próba odtworzenia tego procesu w tekście pisanym owocuje efektem dziwności. Z jednej strony, rozbija przyjęte kanony pisania,

postępującego w sposób uporządkowany, linearny, a tym samym – z punktu widzenia procesu mowy – sztuczny. Z drugiej wszelako strony – właśnie dlatego, że w książce mamy do czynienia ze słowem pisanym, a nie z żywym mówieniem – sama walka ze sztucznością tekstu pisanego wydaje się, paradoksalnie, sztuczna. Czytelnik może czasem odnieść wrażenie, że autor „udziwnia na siłę" zamiast „prosto powiedzieć", o co mu chodzi. Sztuczna spontaniczność pisania, imitującego prawdziwą spontaniczność mowy, nierzadko zdaje się zaiste utrudniać, a nie ułatwiać percepcję tego, „o co chodzi", zwłaszcza że w wyniku „odmawiania" tego, co już powiedziane, tekst wydaje się miejscami niekonsekwentny, a nawet wewnętrznie sprzeczny (niektóre związane z tym trudności sygnalizuję w przypisach). Jest tak, jakby Lévinas całym swym dziełem sugerował, że „pełna wykładnia jego myśli (wszelkiej myśli?) wymaga czasu nieskończonego, o którym jego dzieło skądinąd mówi. Skończona książka może jedynie wysłać znak. Im bardziej niepokojący, prowokujący, wręcz drażniący – tym lepiej.

Można więc powiedzieć, że Lévinasowskie „jak" wynika z „co", że treść dyktuje tu formę. Ale jest też z pewnością odwrotnie. Pewne rozchwianie treści (w szczegółach, bo podstawowe przesłanie jest, chciałoby się powiedzieć, krystalicznie jasne) wydaje się pochodną swoistego rozchwiania formy. Jest to, ma się rozumieć, rozchwianie względne i to względne w podwójnym sensie, bo tylko w stosunku do „klasycznych standardów", przyjmując, że takowe istnieją, z drugiej zaś strony zachowujące mimo wszystko dość respektu dla tych standardów, by nawet zwolennik kartezjańskiej jasności mógł – acz z niejakim wysiłkiem – tekst Lévinasa zrozumieć. To względne rozchwianie wystarcza w każdym razie do tego, by czytelnika obcującego do tej pory z innego typu literaturą cokolwiek zdezorientować.

Warto może konkretniej powiedzieć, na czym ta osobliwość formy polega. Zgodnie z trochę szkolnym podziałem można ją opisać na poziomie a) kompozycji, b) stylu i gramatyki, c) słownictwa.

Gdyby lekturę *Całości i nieskończoności* zakończyć na spisie treści, można by odnieść wrażenie, że kompozycja

książki jest przykładnie przejrzysta: dzieli się ona na części (działy), te zaś na rozdziały, a te z kolei na podrozdziały i paragrafy. Każdy wydzielony fragment jest opatrzony tytułem, czasem mającym nawet postać zdania, co pozwala przypuszczać, że kryjąca się za nim treść została dobrze uporządkowana i że za każdym razem dotyczy określonego aspektu problemu. W rzeczywistości ta kompozycyjna przejrzystość jest czysto zewnętrzna i pozorna. Mało który fragment wyczerpuje problem sugerowany w jego tytule i mało który do tego problemu się ogranicza. W rzeczywistości Lévinas wszędzie mówi już albo jeszcze o wszystkim: każdy lub prawie każdy fragment jest całą książką „w pigułce". Nie tylko w sensie hermeneutyczno-dialektycznym (zgodnie z którym, co dość oczywiste, część zawsze odsyła do całości i w jakiejś mierze już ją w sobie milcząco zawiera), lecz w sensie całkiem literalnym: poszczególne fragmenty antycypują dalszy ciąg, posługując się już terminologią owego dalszego ciągu, a zarazem powtarzają – czasem prawie dosłownie, czasem z modyfikacjami – myśli sformułowane już wcześniej. Zależnie od etapu lektury rodzi to wrażenie eliptycznej niejasności albo, przeciwnie, wielosłowia (gdy „z grubsza" tę samą myśl spotykamy wciąż – niczym refren – na przestrzeni wielu rozdziałów). Napięcie między linearnością tekstu a „spiralnością" myśli (antycypującej, powtarzającej i modyfikującej siebie) jest u Lévinasa widoczne nieporównanie bardziej niż u autorów „klasycznych". Toteż bardziej niż innych autorów można go czytać od początku do końca i od końca do początku, „promieniście" albo na „krzyż". Nie znaczy to wcale, że mamy tu do czynienia z systemem. W istocie, jak by Lévinasa nie czytać, lektura potyka się o „dziury", które – zgodnie zresztą z filozoficznym założeniem – różnych nici Lévinasowskiej myśli nie pozwalają związać w szczelną siatkę.

Na poziomie stylu problemów jest jeszcze więcej. Tekst Lévinasa ma niewątpliwie walory poetyckie: zarówno ze względu na swój klimat (przynajmniej miejscami liryczno-patetyczny i „profetyczny"), jak i – a nawet nade wszystko – ze względu na szczególny stosunek do języka. Ów szczególny stosunek przejawia się nie tyle troską o piękno, o efekt estetyczny (na pewno nie o piękno rozumiane jako harmonia),

co raczej prymatem ekspresji i impresji nad językową normą, a zatem takim „wyginaniem” owej normy, by służyła celom, które nie mają nic wspólnego z poprawnością. Budując zdania, Lévinas ma skłonność do przerzucania się ze skrajności w skrajność: albo konstrukcje wielokrotnie złożone, pełne zdań wtrąconych, albo zdania bardzo krótkie i równoważniki zdaniowe. Czasowników jest mnóstwo albo nie ma ich wcale. Relacje logiczne między zdaniami są przy tym często domyślne – brak spójników, które by je uwyraźniały. Dziwna bywa też interpunkcja. Pod tym względem normy francuskie różnią się wprawdzie znacznie od polskich, ale i w świetle znanych mi reguł francuskich sposób, w jaki Lévinas stawia przecinki, jest czasem zdumiewający. Ulubionym znakiem interpunkcyjnym jest tu zresztą myślnik, pozwalający coś szybko wtrącić lub spuentować. Czasem szeregi myślników są jednak tak długie, że zdanie staje się z ich powodu nieczytelne, rozpadając się na serię fragmentów. Wszystkie te zabiegi stylistyczno-gramatyczne składają się na całość, która dość daleko odbiega od zwartego, logicznego wywodu, przypominając raczej mowę natchnioną.

Wreszcie, szczególne bywa Lévinasowskie słownictwo. Nie w tym sensie, iżby składało się z neologizmów, bo tych akurat w książce prawie nie ma. A przynajmniej nie są to neologizmy w ścisłym sensie, to znaczy słowa przedtem nieistniejące. Lévinas posługuje się jednak językiem metaforycznym, w którym terminy z pozoru zwykłe i banalne nabierają nowego znaczenia. Często przy tym wykorzystuje ich wieloznaczność, którą trudno lub której wręcz nie sposób oddać w tłumaczeniu. Lubi też etymologię, sięgając do nieoczywistych znaczeń pierwotnych i pokazując etymologiczne związki między różnymi słowami. W sumie, choć z pewnością nie ma do słów namaszczonego, *quasi*-mistycznego stosunku w stylu Heideggera, chętnie wykorzystuje ich ukryte możliwości. Można wręcz powiedzieć, że gra słów i świadoma ekwiwokacja należą do ścisłego repertuaru jego „chwytów stylistycznych”.

Zwolennicy bardziej tradycyjnego stylu filozofowania stwierdzą, że mamy tu do czynienia raczej z parafilozoficzną literaturą piękną niż z filozofią. Ale taki osąd opiera się właśnie na założeniach, które myśl Lévinasa kwestionuje. Roztrzygnięcie tego, co jest, a co nie jest w ścisłym sensie filozofią, samo

ma bez wątpienia charakter filozoficzny. Dlatego „literackość" lub „poetyckość" twórczości Lévinasa ma zasadnicze znaczenie dla sposobu, w jaki pojmował on filozoficzność samą.

Mówiąc o prymacie ekspresyjno-impresyjnej funkcji języka w jego dziele nie chciałam zresztą wcale powiedzieć, że myśl Lévinasa jest pozbawiona ścisłości. Przeciwnie, ma ona rygor, którego nie sposób nie dostrzec, choć niemal wszystko różni go od prostego rygoru matematyki. Sformułowania nie są tu jednak dowolne, ani skojarzenia – przypadkowe. Rekonstrukcja stanowisk, z którymi Lévinas się nie zgadza, choć można z nią dyskutować, opiera się na bardzo dobrej znajomości rzeczy. Analiza jest wnikliwa. Nie ma doprawdy powodów, by dzieło to traktować w innych kategoriach niż dzieła najbardziej uznanych klasyków filozofii.

Co jednak z powyższych uwag wynika dla tłumacza? I to dla tłumacza na język, który zarówno na poziomie gramatyki (morfologia, składnia, interpunkcja), jak na poziomie słownictwa różni się w sposób zupełnie zasadniczy od języka oryginału? Pomijając kompozycję tekstu, którą trzeba i wystarczy po prostu zachować, pozostałe elementy Lévinasowskiej formy nie poddają się prostemu kalkowaniu. Potrzebny jest „ekwiwalent" – łatwiej to jednak powiedzieć niż zrobić, zwłaszcza, że nie jest wcale oczywiste, *czego* ów ekwiwalent powinien dotyczyć. Raczej treści, czy raczej formy – które, choć tak ściśle ze sobą związane, na jakimś poziomie dają się przecież odróżnić? Wszystkich elementów tekstu (wszystkich składników zdania?), czy tylko jego ogólnej logiki?

Banałem stało się już twierdzenie, iż praca tłumacza jest w swojej odtwórczości twórcza, a także, że tłumaczenie jest w istocie interpretacją. Szczególnej mocy nabiera to w odniesieniu do tekstów nieszablonowych, takich jak książki Lévinasa. Jednak aby twórczość tłumacza dała efekt na miarę oryginału, interpretując, ale nie nad- ani dezinterpretując, a przy tym zachowała wszystkie walory językowe, tłumacz musi być kongenialny.

Wyznaję, iż trudno mi siebie podejrzewać o kongenialność z Lévinasem. Ambicje, jakie stawiałam sobie w tym przekładzie, są skromniejsze. Najogólniej mówiąc, przyświeca im zasada ostrożności oraz zasada prymatu sensu.

Ostrożność dotyczy przede wszystkim sposobu obchodzenia się z oryginałem. Znaczy to konkretnie, że choć element parafrazy i interpretacji jest w tłumaczeniu nieuchronny, starałam się ograniczyć jego zasięg. Gdziekolwiek uważałam to za możliwe, tłumaczyłam „z grubsza" dosłownie – nawet jeśli efekt nie zadowalał mojej potrzeby jasności albo mojego własnego poczucia stylu. Wychodziłam z założenia, iż pomimo różnicy języka czytelnik powinien mieć okazję obcować raczej z samym Lévinasem niż z tłumaczem Lévinasa. Terminy, które, jak przypuszczałam, mogą wydać się szczególnie niejasne, starałam się oświetlić w odpowiednich przypisach. W przypisach tłumaczyłam się też z poszczególnych decyzji translatorskich i sygnalizowałam nieprzekładalne wieloznaczności. W tym sensie jest to przekład z założenia wierny.

Ale zasada ostrożności ma także inny wymiar. W tym wymiarze oznacza raczej niewierność – niewierność wobec niektórych aspektów Lévinasowskiego stylu. Nie będąc poetką, a skądinąd obawiając się przeinaczenia sensu tłumaczonej myśli przez nadmierną inwencję stylistyczno-słowotwórczą, proponuję przekład ostrożny w sensie językowym. Eksperymenty z polszczyzną ograniczam do absolutnego minimum – zarówno na poziomie słownictwa, jak na poziomie składni i interpunkcji. W efekcie tekst w polskiej wersji jest bardziej „uładzony" niż tekst oryginału. Zapewne traci przez to część uroku, ale chyba łatwiej się czyta. Realizuję już w ten sposób zasadę prymatu sensu.

Założenie, iż tekst Lévinasa jest nade wszystko tekstem filozoficznym, który przekazuje pewne myśli czy intuicje i że *summa summarum* „co" jest w nim ważniejsze od „jak", choć nigdy nie daje się od niego oddzielić, stanowi bodaj podstawowe rozstrzygnięcie translatorskie, jakiego w tej pracy dokonałam. Poza wspomnianą ostrożnością językową zasada prymatu sensu pociąga za sobą inną jeszcze i pewnie najdalej idącą konsekwencję. Tam mianowicie, gdzie tekst oryginału wydawał mi się szczególnie niejasny albo zbyt trudny w lekturze, starałam się go jakoś ujaśnić: dodawałam opuszczone orzeczenia, ujednoznaczniałam podmioty, dorzucałam spójniki itp. Odchodząc od dosłowności, dopuszczałam się parafrazy. Ingerencje tego rodzaju, choć niezbyt liczne, są najbardziej

oczywistym elementem interpretacji w tym przekładzie. Pozostaje mi wierzyć, że drobne niewierności na tym poziomie służą jednak istotnej intencji Lévinasa i w tym sensie są właśnie momentem wierności wobec całego dzieła.

W sumie proponowany przekład chce być kompromisem: między wiernością wobec „litery" tekstu i wobec „ducha", wobec „formy" i wobec „treści", wobec stylu Lévinasa i mojego własnego sposobu pisania. Szczegółowych kryteriów, rządzących tym kompromisem, nie potrafię nazwać. Być może po prostu ich nie ma. Może cała prawda o sztuce przekładu jest taka, że tłumacz, i to zarówno dobry, jak zły, porusza się po omacku między sprzecznymi postulatami, zdając się na nieokreślone „wyczucie". Jak opisywana przez Lévinasa ręka, szukająca celu na chybił trafił. Nie mnie sądzić, ile w proponowanym przekładzie jest trafień, a ile chybień. I czy z Innym w ogóle można iść na kompromisy, które, choć nie są przemocą, pomijają – jak powiedziałby Lévinas – jego „jedyność"? Ale sztuka przekładu, choć bez wątpienia zawiera element etyczny (zawarty w pojęciu wierności), nie jest i nie może być czystą etyką. Poniekąd z założenia przekład jest „brudny".

Niezależnie od osobliwości języka Lévinasa, przekład z jednego języka na drugi potyka się też o pewne generalne różnice, dzielące logikę języka oryginału – w tym wypadku francuskiego – od języka przekładu. Jedną z właściwości francuskiego jest nieodróżnialność w nim męskiej i nijakiej formy rzeczowników. Powierzchownie rzecz ujmując, francuski nie zna rodzaju nijakiego. Na głębszym wszak poziomie (nazwijmy go pojęciowym) rodzaj ten oczywiście istnieje, zwłaszcza w przypadku pojęć abstrakcyjnych, choć nie ma właściwej sobie formy gramatycznej. W przekładach z francuskiego na polski przysparza to problemów, bo decyzja dotycząca wyboru rodzaju ma ostatecznie charakter semantyczny.

W przypadku tekstu Lévinasa problem ten dotyczy zwłaszcza sposobu tłumaczenia (a więc i rozumienia) dwóch podstawowych terminów: *le Même* i *l'Autre*. Zależnie od kontekstu mają one sens albo rodzaju nijakiego, albo rodzaju męskiego, tj. osobowego. Różnica między tymi sensami czasem jest oczywista, czasem niewyraźna i można przypuszczać, że przynajmniej

w niektórych wypadkach właśnie ta dwuznaczność jest autorowi na rękę.

L'Autre w sensie nijakim – „inne" – nie dotyczy absolutnej inności innego człowieka, lecz inności świata (która jest względna) albo inności w ogóle, jeszcze nie określonej jako względna lub absolutna. Zależnie od kontekstu jest to więc pojęcie albo szersze i uboższe od pojęcia inności osobowej, albo mu przeciwstawne. Jednak te uwagi są już właśnie wynikiem interpretacji: w oryginale pojawia się zawsze to samo słowo. Czasem Lévinas ułatwia zadanie czytelnikowi i tłumaczowi, zapisując *l'autre* w sensie nijakim z małej litery, w odróżnieniu od *l'Autre* – Innego jako innego człowieka. Robi to jednak niekonsekwentnie. Ta niekonsekwencja dotyczy zresztą sposobu zapisywania kilku ważnych dla niego terminów – na przykład słowa „nieskończoność", które często, ale nie zawsze, pisane jest z dużej litery. Choć w przekładzie zdarzało mi się zamienić jakąś małą literę na dużą lub odwrotnie, rygorystyczne ujednolicanie tych zapisów nie wydało mi się konieczne, ani nawet pożądane. Uznałam, że tę swoistą nonszlancję można uznać za element „gry", zwłaszcza, że na ogół nie utrudnia ona rozumienia sensu wypowiedzi. Wracając zaś do *l'Autre*, można stwierdzić ogólnie, że sens neutralny przysługuje mu głównie w początkowych partiach książki – tłumaczę go wtedy jako „Inne" lub „inne". Jednak w całej książce zdecydowanie częściej występuje jako synonim *Autrui* (lub *autrui*) – tłumaczę go wtedy przez „Inny" lub „inny człowiek".

Więcej wątpliwości budzi termin *le Même*. Przekładając parę lat temu inną książkę Lévinasa, *O Bogu, który nawiedza myśl*, składającą się z artykułów napisanych później niż *Całość...*, tłumaczyłam ten termin przez „To Samo". Wybór taki mogę uzasanić faktem, iż autor kładł wówczas nacisk na „monotonię tego samego": „To Samo" wiązało się wyraźnie ze zwrotem „wciąż to samo". W *Całość...* sytuacja wygląda inaczej. Wprawdzie i tutaj pojawiają się uwagi dotyczące swoistej nudy tego samego, ale akcent pada na inny wymiar tożsamości: na jedyną w swoim rodzaju tożsamość osobową, na „sobość" Ja, które wyrywa się z anonimowego bycia (z *il y a*) i ustanawia siebie jako siebie, to znaczy jako niezastępowalną jednostkę. Dlatego w znakomitej większości wypadków termin *le Même*

tłumaczyłam nie przez „To Samo", ale przez „Toż-Samy". Za takim zapisem, który może wydawać się osobliwy, kryje się kilka racji. Po pierwsze, jako rzeczownik odprzymiotnikowy rodzaju męskiego, termin „Toż-Samy" odnosi się wyraźnie do osoby. Po drugie, czytelnie (czytelniej niż forma „Ten Sam") nawiązuje do terminów „tożsamość" i „utożsamianie (się)". Po trzecie jednak, rozłączność zapisu („Toż-Samy", a nie po prostu „Tożsamy") ma sugergować związek między jednostkową tożsamością a to-samością „wciąż tego samego". Słowem, chciałam, aby zgodnie chyba z intencją oryginału — był to termin mieniący się kilkoma odcieniami znaczeniowymi. Jednak w wypadkach, gdy *le Même* odnosi się – na co wskazuje kontekst – nie tyle do tożsamości Ja, co do to-samości systemu, w którym wraz z Innym znika również jedyne Ja, używałam formy „To Samo" (lub „to samo"). Relacja między Ja i systemem jest zresztą w myśli Lévinasa dwuznaczna: z jednej strony, system zabija Ja, z drugiej strony, jako wyraz zamknięcia się na Innego, tylko rozwija właściwy Toż-Samemu egoizm. Czytając książkę, warto zwrócić uwagę na tę dwuznaczność (może wręcz sprzeczność?), której przekład mimo wszystko (tj. mimo dokonanych rozróżnień) nie usuwa, którą czasem nawet uwypukla, oscylując między formami „Toż--Samy" i „To Samo". Niekiedy, choćby z powodów stylistycznych, *le Même* tłumaczyłam po prostu przez „tożsamość" – termin, który ma tę zaletę lub wadę, że jest wobec powyższego rozróżnienia obojętny.

Wreszcie, słowa uzasadnienia wymaga może przykład terminów składających się na tytuł książki. *Totalité* dałoby się tłumaczyć przez „totalność" – termin, który można spotkać w polskich przekładach zachodnich tekstów filozoficznych, zwłaszcza w przekładach Hegla. Ponieważ Lévinas często się do Hegla odnosi (oczywiście krytycznie), taki przekład wydał mi się początkowo zasadny. Ostatecznie uznałam jednak, że „totalność" brzmi sztucznie, a poza tym narzuca skojarzenie z „totalitaryzmem", które w kontekście Lévinasowskiej krytyki nie jest wprawdzie od rzeczy, ale niepotrzebnie zawęża sens tej myśli. Lévinas krytykuje bowiem nie tylko polityczny wymiar totalizacji i nie tylko jakieś szczególne wyraziste formy „totalnego myślenia", ale kategorię całości jako taką.

Co do drugiego tytułowego terminu, *Infini*, tłumaczę go zwyczajnie jako nieskończoność, nie zaś „Nieskończony", co jednoznacznie wskazywałoby na Boga. To prawda, że ostatecznie Lévinasowi chodzi o Boga, ale sens francuskiego *Infini* jest pod tym względem nieokreślony i nie wydało mi się potrzebne jego dookreślanie w przekładzie. Nie bez kozery wszak Lévinas chce, aby jego myśl miała znaczenie filozoficzne, a nie (tylko) teologiczne. Jednak od czasu do czasu, z powodów zasadniczo stylistycznych (aby uniknąć nagromadzenia „-ości"), stosuję też formy „Nieskończony", a nawet „byt nieskończony". Każde z tych określeń znaczy w końcu to samo (przynajmniej przy zastrzeżeniu, że byt nieskończony nie jest po prostu bytem, ale w pewien sposób wykracza poza byt – teza, która w *Całości i nieskończoności* już się pojawia, ale którą Lévinas zradykalizuje dopiero w późniejszych dziełach).

Drobniejsze decyzje translatorskie usprawiedliwiam, jak wspomniałam, w stosownych przypisach, oznaczonych gwiazdkami. Na zakończenie tego tłumaczenia się z tłumaczenia pozostaje mi wyrazić nadzieję, iż powyższe uwagi choćby w części przygotowały czytelnika do zmagań z lekturą właściwego tekstu. W przypadku kontaktu intelektualnego, a nie czysto moralnego, pewna amortyzacja szoku spotkania wydaje się rzeczą pożądaną.

Małgorzata Kowalska

CAŁOŚĆ
I NIESKOŃCZONOŚĆ

ESEJ O ZEWNĘTRZNOŚCI

Dla Marcelle i Jeana Wahlów

PRZEDMOWA

Zgodzimy się bez trudu, iż jest rzeczą niezwykle ważną wiedzieć, czy moralność nie jest świadectwem naiwności.

Czyż bowiem jasność widzenia – otwarcie się umysłu na prawdę – nie polega na dostrzeganiu stałej możliwości wojny? Stan wojny zawiesza moralność; z instytucji i wiecznych zobowiązań zrywa wieczność, a tym samym unieważnia bezwarunkowe imperatywy, stwierdzając ich tymczasowość. Z góry rzuca swój cień na ludzkie działania. Wojna jest nie tylko próbą – najpoważniejszą – jakiej poddawana jest moralność. Wojna moralność ośmiesza. Sztuka przewidywania i wygrywania wojny wszystkimi sposobami – polityka – jawi się wówczas jako jedyny właściwy sposób używania rozumu. Polityka przeciwstawia się moralności tak, jak filozofia – naiwności.

Nie trzeba powoływać się na niejasne fragmenty Heraklita, by dowieść, że byt objawia się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny; że wojna ukazuje mu się nie tylko jako najbardziej oczywisty fakt, ale jako oczywistość sama – sama prawda rzeczywistości. W stanie wojny rzeczywistość zrzuca z siebie skrywające ją słowa i obrazy, by wyłonić się w swej nagości i twardości. Wojna – twarda rzeczywistość (brzmi to jak pleonazm!), twarda lekcja rzeczy – wydarza się jako czyste doświadczenie czystego bytu w tej w oślepiającej chwili, gdy płoną draperie iluzji. Wydarzenie ontologiczne, jakie rysuje się w owej czarnej jasności, polega na tym, że za sprawą obiektyw-

nego porządku, przed którym nie można się uchylić, byty zakotwiczone przedtem w swojej tożsamości zostają puszczone w ruch, absoluty podlegają mobilizacji. Doświadczenie siły jest doświadczeniem rzeczywistości. Ale przemoc polega nie tyle na ranieniu i unicestwianiu, co na rozrywaniu osobowej ciągłości, na zmuszaniu osób do tego, by grały role, w których się nie odnajdują, by zdradzały nie tylko swoje zobowiązania, ale także samą swoją substancję, by popełniały czyny, które niszczą wszelką możliwość czynu. Wojna nowoczesna, jak zresztą każda wojna, posługuje się bronią, która obraca się przeciwko temu, kto jej używa. Ustanawia porządek, wobec którego nikt nie może się zdystansować. Nic nie jest wówczas zewnętrzne. Wojna nie ujawnia zewnętrzności i Innego jako Innego, niszczy tylko tożsamość Toż-Samego.

Oblicze bytu odsłaniające się w wojnie oddaje pojęcie całości, które dominuje w całej zachodniej filozofii. Jednostki sprowadzają się tu do nosicieli sił, które nimi rządzą bez ich wiedzy. Jednostki czerpią z tej całości swój sens (poza ową całością niewidoczny). Jedyność każdej chwili teraźniejszej nieustannie poświęca się dla przyszłości, która ma wydobyć obiektywny sens chwili. Albowiem tylko ostateczny sens się liczy, dopiero ostatni akt pozwoli bytom odkryć ich prawdziwą naturę i zaistnieć naprawdę. Są one tym, czym okażą się w nabierających plastyczności formach epopei.

Świadomość moralna może znieść szydercze spojrzenie polityki tylko pod warunkiem, że pewność pokoju jest silniejsza niż oczywistość wojny. Takiej pewności nie może dać zwykła gra antytez. Pokój imperiów, które wyrosły z wojny, opiera się na wojnie. Nie zwraca zagubionym bytom ich utraconej tożsamości. Prawdziwy pokój wymaga źródłowej i oryginalnej relacji z bytem.

Historycznie rzecz ujmując, moralność przeciwstawi się polityce i przekroczy funkcje roztropności oraz kanonów

piękna, ukazując swój bezwarunkowy i powszechny charakter, kiedy eschatologia mesjanicznego pokoju zastąpi ontologię wojny. Filozofowie nie mają do eschatologii zaufania. Korzystają z niej wprawdzie, by również głosić pokój, ale ostateczny pokój wywodzą z rozumu, który prowadzi swą grę w łonie dawnych i obecnych wojen: moralność opierają na polityce. Natomiast eschatologię, subiektywne i arbitralne ubóstwienie przyszłości, owoc nieoczywistego objawienia związany z wiarą, lokują po stronie Mniemania.

Niezwykły fenomen profetycznej eschatologii z pewnością nie zyska na tym, że nadamy mu prawa obywatelskie w sferze myśli, upodobniając go do filozoficznej oczywistości. Owszem, w religiach, a nawet w teologii eschatologia zdaje się „uzupełniać" – niczym wyrocznia – oczywistości filozoficzne; jej wierzenia-przypuszczenia chcą być silniejsze od oczywistości, jakby ich zadaniem było objaśniać przyszłość, odsłaniając celowość bytu. Ale eschatologia sprowadzona do oczywistości akceptuje już ontologię całości, która wyrasta z wojny. Jej prawdziwe znaczenie polega na czym innym. Nie prowadzi ona do całości systemu teleologicznego, nie ukazuje kierunku historii. Eschatologia ustanawia relację z bytem *ponad całością* lub historią, a nie tylko ponad przeszłością i teraźniejszością. Nie jest to relacja z pustką otaczającą całość, z pustką, w której można by arbitralnie wierzyć w co się komu podoba, odwołując się do praw podmiotowości wolnej jak wiatr. Jest to relacja z *nadmiarem zawsze wobec totalności zewnętrznym*, jakby obiektywna całość nie wypełniała właściwej miary bytu, jakby inne pojęcie – pojęcie *Nieskończoności* – musiało wyrazić tę transcendencję wobec całości, transcendencję nie dającą się w całości zawrzeć i równie jak ona źródłową.

Owego „ponad" całością i obiektywnym doświadczeniem nie można jednak opisywać w sposób czysto negatywny. Odbija się ono *wewnątrz* całości i historii, *wewnątrz* doświadczenia.

Wymiar eschatologiczny, ponieważ jest ponad historią, wyrywa byty z jurysdykcji historii i przyszłości – dotyczy ich w ich całkowitej odpowiedzialności i do niej wzywa. Poddając osądowi historię jako całość, pozostając na zewnątrz wojen, które wyznaczają koniec historii, eschatologia przywraca każdej chwili pełne znaczenie – to, które miała ona w tej właśnie chwili: wszystkie sprawy są wystarczająco dojrzałe, by można je od razu osądzić. Ważny jest nie sąd ostateczny, ale osąd wszystkich chwil w czasie, w którym sądzimy żywych. Eschatologiczna idea sądu (w przeciwieństwie do sądu historii, w którym Hegel niesłusznie widział racjonalizację tego pierwszego) zakłada, że byty mają swoją tożsamość „przed" wiecznością, przed końcem historii, zanim przeminą czasy, kiedy jest jeszcze czas; że wprawdzie istnieją w relacji, ale dzięki sobie, a nie dzięki całości. Idea Bytu wykraczającego poza historię umożliwia pojęcie bytów poszczególnych jako jednocześnie włączonych w Byt i osobowych, powołanych do tego, by odpowiadać na swoim procesie, a więc już dorosłych, to znaczy zdolnych do mówienia, a nie tylko użyczających swoich warg anonimowej mowie historii. Pokój powstaje właśnie dzięki tej zdolności do mówienia. Wizja eschatologiczna rozrywa totalność wojen i imperiów, w których się nie mówi. Nie odnosi się do końca historii w bycie rozumianym jako całość, lecz ustanawia relację z nieskończonością Bytu, który przerasta całość. Pierwotna „wizja" eschatologiczna (którą należy odróżnić od opinii objawionych w religiach pozytywnych) dotyczy samej możliwości eschatologii, to znaczy rozerwania całości, możliwości *znaczenia bez kontekstu*. Doświadczenie moralne nie wypływa z tej wizji – ono tę wizję *spełnia* (*consomme*); etyka jest optyką. Ale jest to „wizja" bez obrazu, wyzbyta przedmiotowych, synoptycznych i totalizujących cech widzenia, relacja lub intencjonalność całkiem nowego typu, którą ta praca spróbuje właśnie opisać.

Czy do relacji z Bytem dochodzi tylko w przedstawieniu, naturalnym miejscu oczywistości? Czy obiektywność, której surową i powszechną moc odsłania wojna, stanowi jedyną i źródłową formę, w jakiej Byt *narzuca się* świadomości, kiedy różni się od obrazu, marzenia, subiektywnej abstrakcji? Czy rozumienie przedmiotu jest równoznaczne z ujęciem go w siatkę naszych związków z prawdą? Na te pytania odpowiadamy w tej książce przecząco. O pokoju można mówić tylko w sposób eschatologiczny. Ale nie znaczy to, że nawet kiedy próbujemy ujmować go obiektywnie, jest on przedmiotem wiary, a nie wiedzy. Znaczy to raczej, że pokój nie mieści się w obiektywnej historii, której istotę odsłania wojna, że nie jest końcem wojny ani końcem historii.

Ale czy doświadczenie wojny nie ośmiesza eschatologii tak, jak ośmiesza moralność? Czyż nie przyznaliśmy na początku, że oczywistość całości jest nieodparta?

Prawdę mówiąc, od kiedy eschatologia przeciwstawiła wojnie pokój, wojna pozostaje oczywistością w cywilizacji zasadniczo zakłamanej, bo przywiązanej jednocześnie do Prawdy i do Dobra, które popadły odtąd w antagonizm. Czas chyba rozpoznać w tej obłudzie nie tylko brzydką, przypadkową ułomność człowieka, ale też głębokie rozdarcie świata, który powołuje się jednocześnie na filozofów i na proroków.

Czy jednak dla filozofa doświadczenie wojny i całości nie pokrywa się z doświadczeniem oczywistości jako takiej? I czy filozofować nie znaczy próbować żyć na podstawie oczywistości, wbrew opinii bliźnich, wbrew złudzeniom i własnej subiektywnej fantazji? Czy zatem eschatologia pokoju, zewnętrzna wobec tego doświadczenia, nie opiera się na subiektywnych mniemaniach i złudzeniach? Chyba że oczywistość filozoficzna sama z siebie odsyła do sytuacji, której nie da się już wypowiedzieć w terminach „całości”. Chyba że nie-wiedza, od jakiej zaczyna się filozoficzna wiedza, pokrywa się

nie z nicością po prostu, ale z nicością przedmiotów. Nie zastępując filozofii eschatologią, nie „dowodząc" filozoficznie „prawd" eschatologicznych, można, wychodząc od doświadczenia całości, cofnąć się do sytuacji, w której całość pęka, choć właśnie ta sytuacja umożliwia samą całość. Taką sytuacją jest rozbłysk zewnętrzności, czyli transcendencji, w twarzy drugiego człowieka. Kiedy ściśle rozwiniemy pojęcie tej transcendencji, wyrazi się ono słowem „nieskończoność". To objawienie nieskończoności nie prowadzi do przyjęcia żadnej dogmatycznej treści i próżno byłoby chcieć dowodzić filozoficznej racjonalności takiej treści w imię transcendentalnej prawdy idei nieskończoności. W gruncie rzeczy opisany przed chwilą sposób cofania się i utrzymywania poniżej obiektywnej pewności bliski jest temu, co zwykło się nazywać metodą transcendentalną, aczkolwiek nie należy przez to rozumieć technicznych procedur transcendentalnego idealizmu.

Czy gwałt, jakim jest dla umysłu przyjmowanie bytu, który nie jest wobec niego adekwatny, przeczy ideałowi autonomii, który przyświeca filozofii panującej w poczuciu oczywistości nad swą prawdą? Ale relacja z nieskończonością – idea Nieskończoności, jak mówi Kartezjusz – wykracza poza myślenie w zupełnie innym sensie niż mniemanie. To ostatnie rozwiewa się jak wiatr pod dotykiem myśli albo okazuje się już w niej zawarte. Natomiast w idei Nieskończoności myślimy to, co wobec myślenia jest zawsze zewnętrzne. Będąc warunkiem wszelkiego mniemania, jest ona również warunkiem każdej obiektywnej prawdy. Idea nieskończoności jest stanem umysłu, który jeszcze nie odróżnia tego, co sam z siebie odkrywa, od tego, co przejmuje z dziedziny mniemań.

Stosunek z nieskończonością nie daje się wyrazić w terminach doświadczenia, albowiem nieskończoność przekracza myśl, która o niej myśli. Właśnie w tym przekraczaniu wytwarza się samo jej *nieskończenie*. Dlatego relację z nieskoń-

czonością trzeba będzie wypowiedzieć w terminach innych niż kategorie obiektywnego doświadczenia. Ale jeżeli doświadczenie znaczy właśnie relację z absolutnie innym – to znaczy z tym, co zawsze przekracza myśl – relacja z nieskończonością stanowi jedyne doświadczenie we właściwym sensie.

Wreszcie, wizja eschatologiczna nie przeciwstawia się doświadczeniu całości w imię osobistego egoizmu ani nawet w imię zbawienia osoby. Moralność wychodząca od czystego subiektywizmu Ja zostaje zanegowana przez wojnę, przez całość, jaką wojna odsłania i przez obiektywne konieczności. Obiektywizmowi wojny przeciwstawiamy szczególną subiektywność wizji eschatologicznej. Idea nieskończoności uwalnia podmiot z osądu historii, sprawiając, że w każdej chwili jest on dojrzały do sądu i jakby wezwany – wkrótce to pokażemy[1] – do uczestnictwa w tym sądzie, bez niego niemożliwym. To właśnie nieskończoność, bardziej obiektywna niż obiektywność – a nie bezsilny i odcięty od bytu subiektywizm – łamie twarde prawo wojny.

Czy pojedyncze byty pokładają swoją prawdę w Całości, w której znika ich zewnętrzność? Czy też, przeciwnie, najwyższe wydarzenie Bytu rozgrywa się w pełnym blasku tej zewnętrzności? – oto, do czego sprowadza się pytanie, które postawiliśmy na początku.

Książka ta zawiera zatem obronę subiektywności, ale nie będziemy jej ujmować w jej czysto egoistycznym sprzeciwie wobec całości, ani w jej lęku przed śmiercią, lecz jako podmiotowość ugruntowaną w idei nieskończoności.

Odróżnimy ideę nieskończoności od idei całości, stwierdzając filozoficzny prymat tej pierwszej. Opowiemy, w jaki sposób nieskończoność wydarza się (*se produit*) w relacji Toż-Samego z Innym i w jaki sposób niezbywalny moment

[1] Por. dalej, s. 290 i n.

partykularny i osobowy niejako magnetyzuje pole, w którym urzeczywistnia się to wydarzenie (*cette production*)*. Słowo „wydarzenie" lub „urzeczywistnienie" oznacza zarówno faktyczne zaistnienie bytu (wydarza się jakiś fakt, urzeczywistniamy plan), jak jego wydobycie na jaw, jego ukazanie (aktor urzeczywistnia rolę teatralną, „produkując się" na scenie)**. Dwuznaczność czasownika „urzeczywistniać się" (*se produire*) zdradza istotną dwuznaczność operacji, przez którą, jednocześnie, bycie bytu spełnia się i ukazuje.

Idea nieskończoności nie jest pojęciem, które podmiotowość ukuwa przypadkowo, by oddać rzeczywistość nie napotykającą poza sobą żadnej granicy, przekraczającą wszelką granicę, a zatem nieskończoną. Nieskończona rzeczywistość wydarza się w nierozdzielnym związku z ideą nieskończoności, gdyż właśnie w dysproporcji między ideą nieskończoności a nieskończonością, której jest ona ideą, urzeczywistnia się owo przekraczanie granic. Idea nieskończoności jest sposobem bycia – *nieskończeniem* (*l'infinition*) nieskończoności. Nie jest tak, że nieskończoność jest, a dopiero *następnie* się objawia. Jej

---

* *la production* – dosł. „produkcja". Po francusku czasownik (*se*) *produire* i związany z nim rzeczownik *la production* mają wiele znaczeń, zwłaszcza w kontekście filozoficznym i w użyciu mniej lub bardziej metaforycznym. (*Se*) *produire* znaczy np. „wytwarzać (się)", „powstawać", „zachodzić", „pojawiać się". W świetle powyższych wyjaśnień autora, pragnącego, aby *se produire* oznaczało zarazem proces bytu i proces ukazywania się, najlepszymi polskimi odpowiednikami wydają się czasowniki „urzeczywistniać (się)" oraz „wydarzać się". W całej książce czasowników tych używam zamiennie lub łącznie, tak, by oświetlały się nawzajem.

** Ze względu na nieprzekładalność podanych przez Lévinasa przykładów użycia terminów *production* i (*se*) *produire* przykłady te (podane w nawiasach) zmodyfikowałam lub zmieniłam, ale o sugestywne odpowiedniki jest tu trudno. Tekst oryginału brzmi: *„Le terme de production indique et l'effectuation de l'être (l'événement «se produit», une automobile «se produit») et sa mise en lumière ou son exposition (un argument «se produit», un acteur «se produit»).*

nieskończone bycie (*son infinition*) urzeczywistnia się jako objawienie, jako zaszczepianie się jej idei *we mnie*. Urzeczywistnia się w nieprawdopodobnym fakcie polegającym na tym, iż byt odseparowany i utwierdzony w swej identyczności, w Toż-Samości, w Ja, zawiera jednak w sobie coś, czego nie może ani zawrzeć, ani otrzymać z mocy samej swej tożsamości. Podmiotowość spełnia ten niemożliwy wymóg: zdumiewający fakt zawierania w sobie więcej, niż może zawrzeć. W książce tej przedstawimy podmiotowość jako gościnność przyjmującą drugiego człowieka. To w niej idea nieskończoności znajduje spełnienie. Intencjonalność, w której myśl pozostaje *adekwatnym stosunkiem* do przedmiotu, nie określa zatem świadomości na jej fundamentalnym poziomie. Każda wiedza, o ile jest intencjonalnością, zakłada już ideę nieskończoności, *nieadekwację par excellence*.

Zawrzeć więcej, niż pozwala własna pojemność, nie znaczy objąć lub ogarnąć myślą całość bytu albo przynajmniej móc retrospektywnie zdać z owej całości sprawę dzięki wewnętrznej grze konstytuującej myśli. Zawrzeć więcej, niż pozwala własna pojemność – to w każdej chwili rozbijać ramy myślanej treści, wychodzić za bariery immanencji, ale tak, by to schodzenie do Bytu nie sprowadzało się na nowo do pojęcia schodzenia. Filozofowie próbowali wyrazić owo schodzenie w rzeczywistość za pomocą pojęcia aktu (albo wcielenia, które go umożliwia), aktu, który w pojęciu myślenia, to jest czystej wiedzy, utrzymywałby się jako gra świateł. Akt myślenia – myślenie jako akt – poprzedzałby myślenie myślące akt, czyli uzyskujące samowiedzę. Pojęcie aktu z istoty obejmuje przemoc, przemoc przechodniości lub bezpośredniości (*de la transitivité*)*, która

* Słowo *la transitivité* znaczy dosłownie „przechodniość", ma ono jednak u Lévinasa bardzo specyficzny i zresztą niejednoznaczny sens. W jego wcześniejszej twórczości „przechodniość" wiązała się z procesem rozumienia,

nie przysługuje transcendencji myślenia zamkniętego w sobie pomimo wszystkich jego przygód, albowiem są to koniec końców przygody czysto imaginacyjne, przez które myśl przebiega jak Ulisses po to, by w końcu wrócić do siebie. Przemoc aktu polega na wybuchaniu Bytu poza myślą, która zamierza go w sobie zawrzeć, na cudzie idei Nieskończoności. Wcielenia świadomości nie można więc pojąć inaczej, niż przyjmując, że ponad stosunkiem adekwacji świadomość poruszana jest przez *ideatum* wykraczające poza swoją ideę – to

ale w *Całości i nieskończoności* charakteryzuje, przeciwnie, relację z tym, czego zrozumieć nie można – z Nieskończonością, z Innym. Jak się dalej okaże, jest to według Lévinasa relacja najbardziej bezpośrednia, dlatego *transitivité* tłumaczę ostatecznie przez „bezpośredniość". Za takim przekładem przemiawiają też pewne racje szczegółowe. „Przechodniość" w sensie Lévinasa, choć ma sens metaforyczny, nawiązuje do przechodniości w sensie gramatycznym, tj. do sensu, w jakim mówi się o czasownikach przechodnich. Otóż w języku francuskim czasownik przechodni to czasownik łączący się z dopełnieniem bliższym, a dosłownie „bezpośrednim" (*complément d'objet direct*), tzn. takim, które nie jest poprzedzone żadnym przyimkiem. Co więcej, w słowie *transitivité* można doszukać się imiesłowu *transi* – „przeniknięty, przeszyty", który na swój sposób jeszcze wyraźniej akcentuje bezpośredniość relacji określanej terminem *transitivité*: idea Nieskończoności przeszywa świadomość, która ją przyjmuje. Z drugiej strony, kluczem do rozumienia terminu może być również sam przedrostek *trans*— („przez", ale i „poza"), sugerujący, że relacja z ideą Nieskończoności, z Innym, choć absolutnie bezpośrednia (i, jak w innym miejscu powie Lévinas, „bardziej bierna niż wszelka bierność"), jest również jedyną relacją wyprowadzającą podmiot poza jego tożsamość. Tych rozmaitych niuansów znaczeniowych nie sposób oddać za pomocą żadnego znanego mi polskiego słowa, a możliwa kalka z francuskiego – „tranzytywność" – również nie wydaje się szczęśliwa. Dlatego poprzestaję – tu i w całej książce – na podawaniu oryginalnego terminu w nawiasie, uznając go za zasadniczo nieprzekładalny.

W powyższym fragmencie trudność interpretacyjna wiąże się również ze słowem „przemoc". Lévinas posługuje się nim w różnych kontekstach i nadaje mu różne odcienie znaczeniowe. Z reguły wiąże przemoc z egoizmem świadomości usiłującej podporządkować sobie Innego. Skądinąd w kategoriach przemocy opisuje też każdą, nawet najbardziej „naturalną" śmierć, która

znaczy przez ideę Nieskończoności. Idea Nieskończoności, która nie jest przedstawieniem Nieskończoności, oznacza aktowość samą. Myślenie teoretyczne, wiedza i krytyka, którym przeciwstawia się aktywność praktyczną, opierają się na tej samej podstawie. Idea Nieskończoności, nie będąca przedstawieniem Nieskończoności, jest wspólnym źródłem działania i teorii.

Świadomość nie polega więc na adekwatnym przedstawianiu bytu, na dążeniu do pełnej jasności, w której taka adekwacja zachodzi, ale na wychodzeniu poza tę grę świateł – poza tę fenomenologię – i na urzeczywistnianiu *wydarzeń*, których ostateczne znaczenie nie polega – inaczej niż sądził Heidegger – na *odsłanianiu*. Filozofia od-krywa co prawda znaczenie tych wydarzeń, ale ich przeznaczeniem nie jest odkrytość (czyli prawda); również żadne uprzednie odkrycie nie oświetla powstawania tych z istoty nocnych wydarzeń, albowiem przyjęcie twarzy i dzieło sprawiedliwości – które warunkują narodziny samej prawdy – nie dają się interpretować jako odsłonięcie. Relacja między Toż-Samym i Innym nie zawsze sprowadza się do poznania Innego przez Toż-Samego, ani nawet do *objawienia się* Innego przed Toż-Samym, co już jest czymś zasadniczo różnym od odsłonięcia[2].

---

kładzie kres spontanicznej aktywności Ja. Wreszcie, choć zupełnie wyjątkowo – jak powyżej – mówi o przemocy w sensie pozytywnym, o szczególnej przemocy (innej od wszelkiej innej i wyższej nad wszelką inną) charakteryzującej samą ideę Nieskończoności, która jakby gwałci immanencję lub egoizm Ja, zmuszając je do wyjścia poza siebie. W porównaniu ze zwykłą przemocą jest to w istocie „przemoc bez przemocy". Podobna dwuznaczność cechuje Lévinasowskie pojęcie aktu. Zwykły akt jest aktem intencjonalnym odnoszącym się do przedmiotu lub aktem praktycznego działania w świecie; w obu wypadkach nie wyprowadza świadomości ze sfery „tego samego". Ale wyjątkowo – jak w powyższym fragmencie – akt jest właśnie synonimem „wybuchania poza Bytem" i jako taki charakteryzuje wyłącznie ideę Nieskończoności.

[2] Na końcu tej książki, omawiając relacje, które umieszczamy ponad twarzą, odkrywamy wydarzenia, których nie można opisać jako noez ujmujących

Opozycja wobec idei całości uderzyła nas w *Stern der Erlösung* Franza Rosenzweiga, który jest w tej książce zbyt obecny, by trzeba go było cytować. Ale sposób, w jaki przedstawiamy i rozwijamy pojęcia, wszystko zawdzięcza metodzie fenomenologicznej. Analiza intencjonalna jest poszukiwaniem konkretu. Okazuje się jednak, że pojęcie ujmowane bezpośrednio przez myśl, która je określa, jest osadzone w horyzontach, jakich myśl owa w swej naiwności nawet nie podejrzewa, choć to właśnie te horyzonty nadają jej sens – oto istota nauczania Husserla[3]. Nie ma tu większego znaczenia fakt, że w fenomenologii Husserla rozumianej dosłownie te nieoczekiwane horyzonty same z kolei są interpretowane jako myśli, które odnoszą się do przedmiotów. Liczy się idea przekraczania obiektywizującej myśli przez zapomniane doświadczenie, z którego myśl ta żyje. Rozbicie formalnej struktury myślenia – noematu noezy – na wydarzenia, które ta struktura zakrywa, ale które są jej podstawą i które nadają jej konkretne znaczenie, stanowi *dedukcję* – konieczną, a przecież nie analityczną – która w naszym wywodzie zaznaczana jest słowami takimi, jak „to znaczy" albo „właśnie", albo „to spełnia tamto", albo „to wydarza się jako tamto".

Znaczenie, do jakiego dedukcja fenomenologiczna sprowadza w tej książce teoretyczną myśl o bycie oraz panoramiczną ekspozycję samego bytu, nie jest irracjonalne. Dążenie do radykalnej zewnętrzności, nazwanej metafizyczną, szacunek

---

noematy, ani jako działań urzeczywistniających projekty, ani oczywiście jako rozlanych w masach sił fizycznych. Chodzi o takie struktury (*conjonctures*) w bycie, do których najlepiej pasowałoby może słowo „dramat" w sensie, w jakim chciał go chyba używać Nietzsche, gdy w *Der Fall Wagner* ubolewał, iż niesłusznie tłumaczono je zawsze przez „działanie". Rezygnujemy jednak z tego terminu z powodu związanych z nim dwuznaczności.

[3] Zob. mój artykuł: *Edmund Husserl 1859 - 1959*, „Phaenomenologica", 4, ss. 73 - 85.

dla tej metafizycznej zewnętrzności, której nade wszystko należy „pozwolić być” – ustanawia prawdę. To dążenie określa ducha tej książki i świadczy o jej wierności wobec intelektualizmu rozumu. Ale dążenia tego nie wyczerpuje myślenie teoretyczne, któremu przyświeca ideał obiektywności. Takie myślenie pozostaje poniżej poziomu własnych ambicji. Jeżeli – jak pokaże ta książka – tylko relacja etyczna doprowadza transcendencję do końca, dzieje się tak dlatego, że istotą etyki jest jej *transcendentna intencja*, a strukturą transcendentnej intencji nie jest noeza-noemat. Etyka już *sama przez się* jest pewną „optyką”. Nie ogranicza się do przygotowania terenu dla myślenia teoretycznego, które miałoby monopol na transcendencję. Tradycyjna opozycja między teorią i praktyką zniknie, jeśli wyjdziemy od metafizycznej transcendencji, w której zawiązuje się relacja z absolutnie innym – czyli prawda – i której królewską drogą jest właśnie etyka. Stosunek między teorią i praktyką pojmowano dotąd jako wzajemną zależność albo jako hierarchię: działanie opiera się na wiedzy, która je oświetla; poznanie domaga się od czynów opanowania materii, dusz i społeczeństw – techniki, moralności, polityki – zapewniających pokój konieczny do czystego użytku myśli. My idziemy dalej i, narażając się na zarzut, iż mylimy teorię z praktyką, traktujemy jedną i drugą jako sposoby bycia metafizycznej transcendencji. Pozorne pomieszanie jest zamierzone i stanowi jedną z tez tej książki. Takie przejście od etyki do metafizycznej zewnętrzności umożliwiła Husserlowska fenomenologia.

Jakże daleko odeszliśmy w tej przedmowie od tematu dzieła wskazanego przez jej pierwsze zdanie! Mówimy już o tylu innych rzeczach, nawet w tych wstępnych linijkach, których celem miało być wysłowienie bez żadnych wybiegów sensu podjętej pracy. Badanie filozoficzne nie odpowiada jednak na pytania tak jak wywiad, wyrocznia lub mądrość. I czy można

mówić o książce w taki sposób, jakby się jej nie napisało, jakby się było jej pierwszym recenzentem? Czy można się zatem wyzbyć nieuchronnego dogmatyzmu, pedantycznego streszczania wywodu, który podąża za swoim tematem? Czytelnikowi, w naturalny sposób obojętnemu na perypetie takiego pościgu, wyda się to lasem trudności, w którym nic nie gwarantuje zwierzyny. Chcielibyśmy przynajmniej prosić go, by nie zniechęcał się stromizną niektórych ścieżek, niedogodnością pierwszej części, która, co trzeba podkreślić, ma charakter przygotowawczy, ale w której rysuje się już horyzont wszystkich tych poszukiwań.

Ale słowo przedmowy, usiłując przebić zasłonę, jaką między autorem i czytelnikiem rozciąga sama książka, nie jest tylko słowem honoru. Zawarte jest ono w istocie mowy, która polega na każdorazowym rozkładaniu swoich zdań za pomocą słów wstępnych albo egzegezy, na od-mawianiu (*dé-dire*) tego, co powiedziane, na próbach ponownego wypowiedzenia, bez ceremonii, tego, co już zostało źle zrozumiane w nieuniknionym ceremoniale, jakim z lubością otacza się wypowiedziane (*le dit*).

Część pierwsza

TO SAMO I INNE

Rozdział I

METAFIZYKA I TRANSCENDENCJA

1. Pragnienie niewidzialnego

„Tu nie ma prawdziwego życia". Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymywanie się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku „gdzie indziej", ku „inaczej", ku „innemu". W najogólniejszej postaci, jaką przybrała w historii myśli, jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznane – od „u siebie", które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś „tam".

Cel tego ruchu – gdzie indziej albo to, co inne – nazywamy *innym* w mocnym sensie. Żadna podróż, żadna zmiana klimatu i krajobrazu nie mogą zaspokoić pragnienia zmierzającego w tamtą stronę. Metafizycznie upragnione Inne nie jest „inne" jak chleb, który jem, jak kraj, w którym mieszkam, jak pejzaż, który kontempluję, jak niekiedy ja sam wobec siebie, jak to „ja", które jest „innym". Tym wszystkim mogę się „nakarmić" i w znacznej mierze zaspokoić, jakby mi tego tylko brakowało. W rezultacie *inność* tych zjawisk zostaje wchłonięta przez moją tożsamość istoty myślącej lub posiadającej. Pragnienie metafizyczne zmierza do *czegoś całkiem innego*, do *absolutnie innego*. Zwykła analiza pragnienia nie może zdać sprawy z tego osobliwego roszczenia. U podstaw tego, co zwykle uznaje się za pragnienie, leży potrzeba; pragnienie tak rozumiane wyraża ubóstwo i niekompletność bytu, który utracił niegdysiejszą wielkość. W takim wypadku pragnienie pokrywa się ze świado-

mością tego, co utracone. Jest zasadniczo nostalgią, chorobą wygnania. Ale jeżeli tak, to ona nie ma najmniejszego pojęcia o tym, co prawdziwie inne.

Pragnienie metafizyczne nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy. Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić. Nader lekko mówi się bowiem o zaspokojonych pragnieniach, czyli o potrzebach seksualnych albo zgoła o potrzebach moralnych i religijnych. Nawet miłość uważana jest za zaspokojenie wzniosłego głodu. Taki język jest możliwy dlatego, że większość naszych pragnień, również miłość, nie jest czysta. Pragnienia, które można zaspokoić, przypominają pragnienie metafizyczne tylko w tej mierze, w jakiej zaspokojenie rozczarowuje albo w jakiej nie-zaspokojenie wzmaga pragnienie, co stanowi samą istotę pożądania. Intencja pragnienia metafizycznego jest inna – pragnie ono ponad wszystkim, co mogłoby je po prostu zaspokoić. Jest jak dobroć – Upragnione nie wypełnia go, lecz pogłębia.

Upragnione jest pokarmem wielkoduszności, zakładającej relację, która nie jest zanikiem dystansu, która nie jest zbliżeniem, ale, ujmując istotę wielkoduszności i dobroci dokładniej, taką relację, której pozytywność polega na oddaleniu, na separacji, można bowiem powiedzieć, że karmi się ona własnym głodem. Oddalenie jest radykalne w tym sensie, że pragnienie nie może antycypować upragnionego, nie może go uprzednio pomyśleć, lecz zmierza ku niemu po omacku, jak do czegoś absolutnie innego, nieprzewidywalnego – tak jak zmierzamy do śmierci. Pragnienie jest absolutne, jeżeli istota pragnąca jest śmiertelna, a Upragnione – niewidzialne. Niewidzialność nie oznacza braku stosunku, lecz zakłada odniesienie do tego, co nie jest dane, czego adekwatna idea nie istnieje. Widzenie jest

adekwacją, odpowiedniością idei i rzeczy: obejmującym rozumieniem. Brak odpowiedniości nie oznacza zwykłej negacji lub niejasności idei, ale, poza światłem i mrokiem, poza odmierzającym byty poznaniem, bezmiar pragnienia. Pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. Poza głodem, który można nasycić, poza zmysłami, które można ukoić, metafizyka pragnie Innego wyższego nad możliwe zaspokojenia. Dlatego ciało nie zna gestu, który byłby w stanie zmniejszyć to pragnienie, nie może go ukoić żadną znaną pieszczotą ani wynaleźć żadnej pieszczoty nowej. Pragnienie bez zaspokojenia, które właśnie *zakłada* oddalenie, inność i zewnętrzność Innego. Dla Pragnienia ta inność, nieadekwatna wobec idei, ma sens. Rozumiana jest jako inność innego człowieka i jako inność Najwyższego. Pragnienie metafizyczne otwiera sam wymiar wysokości[1]. Fakt, że wysokość ta nie jest już niebem, ale Niewidzialnym, stanowi właśnie o jej wyniesieniu i godności. Umrzeć dla Niewidzialnego – oto metafizyka. Nie znaczy to jednak, że pragnienie może się obejść bez jakichś aktów. Tylko, że te akty nie są już ani konsumpcją, ani pieszczotą, ani liturgią.

Szalone dążenie do tego, co niewidzialne! A przecież w dwudziestym stuleciu przejmujące doświadczenie człowieczeństwa uczy, że ludzkie myśli opierają się na potrzebach, w których wyraża się społeczeństwo i historia; że głód i strach mogą pokonać wszelki ludzki opór i wszelką wolność. Nie zamierzamy tu podawać w wątpliwość tej człowieczej nędzy – tej potężnej władzy, jaką sprawują nad człowiekiem rzeczy i niegodziwość – tej zwierzęcości. Ale być człowiekiem to wiedzieć, że tak jest. Wolność polega na świadomości, że wolność jest zagrożona. Ale wiedzieć lub mieć świadomość to

[1] „Bo ja znowu nie umiem uwierzyć, żeby oczy naszego ducha zwracała w górę jakakolwiek inna nauka, jeżeli nie ta, która by dotyczyła bytu i tego, co niewidzialne...". Platon, *Państwo*, przeł. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, 529 B.

mieć czas, by uniknąć nieludzkiej chwili albo by ją uprzedzić. Właśnie to ciągłe odsuwanie godziny zdrady – cienka różnica między człowiekiem i nie-człowiekiem – wymaga bezinteresownej dobroci, pragnienia tego, co absolutnie inne, godności i wymiaru metafizyki.

2. *Rozerwanie całości*

Na tę absolutną zewnętrzność celu metafizycznego, na tę nieredukowalność ruchu do gry wewnętrznej, do zwykłej obecności przy własnym Ja, wskazuje, nawet jeśli jej nie wykazuje, słowo „transcendentny". Ruch metafizyczny jest transcendentny, a transcendencja, jako pragnienie i brak adekwatności, jest z konieczności trans-ascendencją[2]. Transcendencja przypisywana temu ruchowi ma tę osobliwość, że dystans, jaki wyraża – w odróżnieniu od każdej zwykłej odległości – konstytuuje *sposób istnienia* zewnętrznego bytu. Jego charakterystyka formalna – bycie innym – stanowi jego treść. Dlatego metafizyk i Inne nie tworzą razem *całości*. Metafizyk jest absolutnie odseparowany.

Metafizyk i Inne nie są elementami korelacji, którą można by odwrócić. Odwracalność relacji, w ramach której terminy można ujmować bez różnicy od strony lewej do prawej albo od prawej do lewej, tworzy z nich, z *jednego i z drugiego*, parę. Dopełniają się one wówczas w obrębie widzialnego z zewnątrz systemu. Tym samym rzekoma transcendencja rozpuszcza się w jedności systemu, który niszczy radykalną inność Innego. Nieodwracalność nie znaczy po prostu, że Toż-Samy zwraca się ku Innemu, ale Inne nie zwraca się do Toż-Samego. Takiej

---

[2] Przejmujemy ten termin od Jeana Wahla. Zob. *Sur l'idée de la transcendance*, w: *Existence humaine et transcendance*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1944. Problemy poruszone w tym studium były dla nas istotną inspiracją.

ewentualności nie jesteśmy w stanie rozważyć: radykalne odseparowanie Toż-Samego i Innego znaczy dokładnie tyle, że nie możemy umieścić się poza tą relacją, by odnotować zgodność lub brak zgodności między ruchem w tę i w tamtą stronę. W przeciwnym razie Toż-Same i Inne jednoczyłyby się w naszym spojrzeniu, pokonującym absolutny dystans, jaki je oddziela.

Inność, radykalna heterogeniczność Innego, możliwa jest tylko pod warunkiem, że Inne jest innym w stosunku do członu, który z istoty pozostaje w punkcie wyjścia, służąc za *punkt wyjścia* relacji, który jest Toż-Samym nie w sensie względnym, lecz w sensie absolutnym. *Członem, który może pozostać absolutnie w punkcie wyjścia relacji, jest tylko Ja.*

Być Ja – to mieć za swą treść tożsamość, niezależnie od indywiduacji, jaką można czerpać z pewnego systemu odniesień. Ja nie jest bytem, który pozostaje zawsze taki sam, ale bytem, którego istnienie polega na utożsamianiu się, na odnajdowaniu swojej tożsamości we wszystkim, co mu się przydarza. Jest tożsamością we właściwym sensie, źródłowym dziełem identyfikacji.

Ja jest tożsame nawet w swoich przemianach. Przedstawia je sobie i myśli o nich. Uniwersalna tożsamość, zdolna ogarnąć wszelką różnorodność, wspiera się na tożsamości podmiotu, pierwszej osoby. Uniwersalna myśl to „ja myślę".

Ja jest ze sobą tożsame nawet w swoich przemianach w innym jeszcze sensie. W istocie Ja, które myśli, słucha własnego myślenia lub obawia się własnych głębi i dostrzega, że jest inne od siebie samego. Odkrywa w ten sposób sławną naiwność własnej myśli, która myśli „prosto przed siebie" – tak, jak idzie się przed siebie. Słucha swoich myśli i odkrywa, że jest dogmatyczne, obce samemu sobie. Ale w obliczu tej inności Ja jest Toż-Samym, stapia się ze sobą, nie jest w stanie wyprzeć się tego dziwnego „siebie". Heglowska fenomenolo-

gia – w której samowiedza polega na rozróżnianiu tego, co nie jest rozróżnione – wyraża uniwersalność Toż-Samego, który utożsamia się ze sobą poprzez inność myślanych przedmiotów i mimo opozycji siebie do siebie. „Ja odróżniam siebie od siebie samego, a jednocześnie bezpośrednio wiem o tym, że to, co zostało odróżnione, nie jest różne. Ja, coś jednoimiennego, odpycham siebie od siebie samego; ale to, co zostało rozróżnione, co zostało założone jako różne, nie jest bezpośrednio jako rozróżnienie żadnym rozróżnieniem dla mnie"[3]. Różnica nie jest różnicą, Ja jako inne nie jest „Innym". Można tu pominąć fakt, że bezpośrednia oczywistość ma dla Hegla charakter tymczasowy. Ja, które odpycha siebie ze wstrętem, Ja, które wyrywa się z nudy bycia sobą, to tylko odmiany samowiedzy spoczywającej na nierozerwalnej tożsamości Ja ze sobą. Odmienność Ja, które samemu sobie wydaje się inne, może poruszyć wyobraźnię poety właśnie dlatego, że jako negacja siebie przez siebie należy do gry Toż-Samego – właśnie dlatego, że jest tylko jednym ze sposobów identyfikacji Ja.

Utożsamianie się Toż-Samego w Ja nie zachodzi jak monotonna tautologia: „Ja jestem Ja". W takim ujęciu umyka naszej uwadze oryginalność identyfikacji, której nie da się sprowadzić do formalizmu A jest A. Trzeba ją ująć inaczej niż przez refleksję nad abstrakcyjnym przedstawianiem siebie przez siebie. Trzeba wyjść od konkretnej relacji między Ja i światem. Ten ostatni, obcy i wrogi, powinien, można by sądzić, naruszać tożsamość Ja. Ale prawdziwa i źródłowa relacja między nimi, w której Ja odsłania się właśnie jako Toż-Samy w ścisłym sensie, ma postać *przebywania* w świecie. *Sposób*, w jaki Ja istnieje wobec „innego" świata, polega właśnie na *przebywaniu*, na *utożsamianiu się* przez istnienie w nim jak *u siebie*.

[3] G. W. F. Hegel. *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landmann, PWN, Warszawa 1963, t. I, s. 193.

W świecie, na pierwszy rzut oka innym, Ja jest jednak autochtonem, który oswaja, usuwa tę inność. W świecie Ja znajduje sobie miejsce i dom. Mieszkać znaczy *stać* i *trzymać się* (*se tenir*)*; nie jak wąż, który chwyta się, gryząc własny ogon, ale jak takie ciało, które na zewnętrznej w stosunku do niego ziemi stoi (*se tient*) i coś *może*. „U siebie" nie jest zawartością, lecz miejscem, w którym *ja mogę*, w którym, choć zależę od zewnętrznej rzeczywistości, jestem, mimo tej zależności albo dzięki niej, wolny. Wystarczy iść, *robić* coś, by wszystko wziąć w ręce. Ostatecznie wszystko, w pewnym sensie i w określonym miejscu, pozostaje do mojej dyspozycji, nawet gwiazdy, jeżeli tylko zrobię stosowne obliczenia, skalkuluję środki i sposoby ujęcia. Miejsce, środowisko, dostarcza tych sposobów. Wszystko jest tu, wszystko do mnie należy; wszystko zostaje z góry ujęte wraz z początkowym zajmowaniem miejsca, wszystko zostaje pojęte (*com-pris*). Możliwość posiadania, to znaczy zawieszania samej inności tego, co jest inne tylko na pierwszy rzut oka i w stosunku do mnie – określa *sposób bycia* Toż-Samego. W świecie jestem u siebie, ponieważ poddaje się on – lub wymyka – posiadaniu. (To, co absolutnie inne nie tylko nie daje się posiąść, ale podważa posiadanie i właśnie dlatego pozwala je poświęcić**). Trzeba potraktować poważnie to przekształcanie się inności świata w tożsamość siebie. „Momentów" tej identyfikacji – ciała, domu, pracy, własności, ekonomii – nie można uważać za dane empiryczne i przypadkowe, dodane do formalnej struktury Toż-Samego. Są

* Czasownik *se tenir* ma wiele znaczeń, mniej lub bardziej ze sobą związanych: „trzymać się" i „utrzymywać się", „trwać", „stać". Wydaje się, że Lévinas ma je na myśli wszystkie na raz, ale w kontekście powyższego zdania, gdzie po średniku mowa jest o wężu chwytającym się za własny ogon, *se tenir* wypada chyba tłumaczyć najprościej jako „trzymać się". W innych miejscach tłumaczę go często przez „stać".

** Zob. przypis tłumacza na s. 187.

to łącza samej tej struktury. Tożsamość Toż-Samego nie jest pustą tautologią ani dialektyczną opozycją wobec Innego, lecz konkretem egoizmu. Ma to znaczenie dla możliwości metafizyki. Gdyby Toż-Samy zyskiwał tożsamość tylko przez *opozycję do innego*, byłby częścią całości obejmującej go wraz z innym. W takim wypadku roszczenie metafizycznego pragnienia, od którego tu wyszliśmy – relacja z absolutnie Innym – nie miałaby żadnych podstaw. Ale separacja między metafizykiem a tym, co metafizyczne – rozdział utrzymujący się w ramach tej relacji i przybierający postać egoizmu – nie jest po prostu drugą stroną jedności.

Jak jednak Toż-Samy, urzeczywistniający się jako egoizm, może wejść w relację z Innym, nie pozbawiając go natychmiast jego inności? Na czym polega ten stosunek?

Relacja metafizyczna nie może być, ściśle mówiąc, przedstawieniem, bo Inne rozpuszczałoby się wówczas w Toż--Samym: wszelkie przedstawienie daje się przecież zasadniczo interpretować jako transcendentalna konstytucja. Inne, do którego odnosi się metafizyk, *rozpoznając w nim inne*, nie znajduje się po prostu w innym miejscu. Przypomina Idee Platona, które, zgodnie z formułą Arystotelesa, nie zajmują żadnego miejsca. *Ja mogę*, czyli *władza Ja*, nie może pokonać odległości, jaką wyznacza inność Innego. To prawda, że nawet moja najbardziej wewnętrzna wewnętrzność jawi mi się jako obca lub wroga; że przedmioty użytkowe, pożywienie, świat, który zamieszkujemy, są inne w stosunku do nas. Ale inność dzieląca mnie od świata, w którym mieszkam, ma charakter tylko formalny. Jak już mówiliśmy, świat, w którym przebywam, podlega mojej władzy. Metafizyczne Inne jest inne innością, która nie jest formalna, którą nie jest tylko drugą stroną tożsamości i której nie tworzy także opór Toż-Samego; jest ono inne innością wcześniejszą od każdej inicjatywy i całego imperializmu Toż-Samego. Inne innością, która stano-

wi samą treść innego. Inne innością, która nie ogranicza Toż-Samego, albowiem ograniczając tożsamość Inne nie byłoby w mocnym sensie Inne: dzięki wspólnej granicy wciąż jeszcze znajdowałoby się wewnątrz systemu, wciąż jeszcze byłoby Tym Samym.

Absolutnie Inne to inny człowiek. Nie należy on do tego samego szeregu, co Ja. Wspólnota, w której mówię „ty" albo „my", nie jest liczbą mnogą „ja". Ja i ty nie są tu egzemplarzami tego samego pojęcia. Z innym człowiekiem nie wiąże mnie ani relacja posiadania, ani jedność liczbowa, ani jedność pojęcia. Brak wspólnej ojczyzny sprawia, że Inny jest Obcym; Obcym, który zakłóca moje „u siebie". Ale Obcy znaczy też wolny. W stosunku do niego nie mogę *móc*, nie mogę mieć żadnej władzy. Wymyka się on mojemu panowaniu w istotny sposób, nawet jeżeli nim dysponuję. Nie mieści się w moim miejscu. Ale ja, który nie mam wspólnego pojęcia z Obcym, ja również, tak jak on, nie należę do żadnego rodzaju. Jesteśmy Toż-Samym i Innym. Spójka „i" nie oznacza tu ani łączenia, ani władzy jednego terminu nad drugim. Postaramy się pokazać, że obcowanie Toż-Samego i Innego – na które zdajemy się nakładać tak niezwykłe warunki – ma naturę mowy. Relacja ustanawiana przez mowę jest bowiem tego rodzaju, że terminy tej relacji nie graniczą ze sobą, że Inny, mimo związku z Toż-Samym, pozostaje wobec Toż-Samego transcendentny. Relacja Toż-Samego i Innego – czyli metafizyka – rozgrywa się źródłowo jako dyskurs, w którym Toż-Samy, skupiony w sobości Ja – jedyny i autochtoniczny byt szczegółowy – wychodzi z siebie.

Relacja, której człony nie tworzą całości, nie może zatem wydarzyć się w ogólnej ekonomii bytu inaczej niż jako ruch od Ja do Innego, jako *twarzą w twarz*, jako odległość rozpościerająca się w głąb – w głębinę mowy, dobroci, pragnienia. Jest niesprowadzalna do relacji, jaką między rozmaitymi

– innymi względem siebie – członami ustanawia syntetyczna aktywność intelektu w swych synoptycznych operacjach. Ja nie jest przypadkowym tworem, dzięki któremu Toż-Same i Inne, będące logicznymi określeniami bytu, mogą dodatkowo odzwierciedlać się w *myśleniu*. To „myślenie" i Ja są konieczne do tego, by inność mogła wydarzyć się *w bycie*. Nieodwracalność stosunku może mieć miejsce tylko wtedy, gdy jeden z członów realizuje ów stosunek jako ruch samej transcendencji, gdy *przebiega* tę odległość, a nie tylko ją postrzega lub wymyśla. „Myślenie", „wewnętrzność" to pękanie bytu i samo wydarzanie się (a nie odbijanie) transcendencji. Tej relacji nie poznajemy inaczej – i właśnie to jest w niej niezwykłe – niż urzeczywistniając ją. Możliwa jest tylko taka inność, która wychodzi od *Ja*.

Mowa utrzymuje dystans między mną a Innym – radykalną separację, która nie pozwala odtworzyć całości i której wymaga transcendencja – nie może więc przekreślić egoizmu istnienia, ale sam fakt prowadzenia rozmowy świadczy o tym, że przyznaję Innemu *prawo* ponad tym egoizmem i właśnie w ten sposób usprawiedliwiam samego siebie. Do istoty rozmowy należy apologia*, przez którą Ja jednocześnie afirmuje siebie i skłania się przed transcendencją. Dobroć, która – jak dalej zobaczymy – jest celem rozmowy, nadającym jej właściwie znaczenie, również zawiera moment apologetyczny.

Rozerwanie całości nie polega na odróżnieniu w myśli członów, które się wzajemnie zakładają, a przynajmniej tworzą szereg. Pustka, która rozrywa całość, może utrzymać się wbrew myśleniu, nieuchronnie totalizującemu i synoptycznemu, tylko

* Termin „apologia" (*l'apologie*) ma podwójne znaczenie: oznacza obronę jako pochwałę i obronę jako usprawiedliwienie, a nawet przeprosiny (jak w ang. *apologies*). U Lévinasa jest terminem technicznym służącym do opisu „dwubiegunowości" Ja, które zarazem afirmuje siebie i potrzebuje usprawiedliwienia, to znaczy innego człowieka.



pod warunkiem, że myśl znajdzie się *w obliczu* Innego jako wyłamującego się z wszelkich kategorii. Zamiast jednoczyć się z nim jak z przedmiotem w jakąś całość, *myślenie polega tu na mówieniu.* Taką więź między Toż-Samym a Innym, która nie tworzy całości, proponujemy nazwać religią.

Twierdząc, że Inny może pozostać absolutnie Innym, że z Toż-Samym wchodzi tylko w stosunek mowy, mówimy innymi słowy, że historia – polegająca na utożsamianiu tego samego – nie może rościć sobie pretensji do łączenia Toż--Samego i Innego w całość. To, co absolutnie Inne – czego inność filozofia immanencji rzekomo przekracza na poziomie wspólnej historii – pozostaje wobec historii transcendentne. Toż-Samy jest z istoty utożsamianiem tego, co różne, a więc historią, a więc systemem. To nie Ja wymyka się systemowi, jak myślał Kierkegaard, lecz Inny.

3. *Transcendencja nie jest negatywnością*

Ruch transcendencji nie jest negatywnością, która sprawia, że człowiek niezadowolony buntuje się przeciwko własnej kondycji. Negatywność zakłada już byt osadzony, umieszczony w miejscu, w którym jest u siebie; jest faktem ekonomicznym w etymologicznym sensie słowa. Praca przekształca świat, ale ma oparcie w świecie, który przekształca. Praca, choć materia stawia jej opór, wykorzystuje opór materiałów. Opór wpisuje się jeszcze w krąg Toż-Samego. Negujący człowiek i negowana rzeczywistość zakładają się nawzajem, tworzą system, to znaczy całość. Lekarz, który minął się z powołaniem inżyniera, biedak, który pragnie bogactwa, chory, który cierpi, melancholik, który smuci się bez powodu, buntują się przeciwko własnemu losowi, ale są wciąż przywiązani do własnych horyzontów. „Inaczej" i „gdzie indziej", których pragną, wiążą się jeszcze z rzeczywistością, którą odrzucają. Desperat prag-

nący nicości albo życia wiecznego odrzuca rzeczywistość w akcie totalnej odmowy, ale śmierć, zarówno dla kandydata na samobójcę, jak dla człowieka wierzącego, pozostaje dramatem. Bóg zawsze za wcześnie wzywa nas do siebie. Pragniemy rzeczywistości ziemskiej. Strach przed radykalnie nieznanym, do którego prowadzi śmierć, odsłania granice negatywności[4]. Negacja, która szuka schronienia w tym, co negowane, kreśli kontury Toż-Samego, czyli mnie. Inne w stosunku do świata, który odrzucam, nie jest innością Obcego, lecz ojczyzny, która przygarnia i chroni. Metafizyka nie opiera się na negatywności.

Można by chcieć wyprowadzić inność metafizyczną z bytów, które znamy, kwestionując w ten sposób radykalny charakter tej inności. Czy inność metafizyczna nie powstaje przez podniesienie do najwyższego stopnia doskonałości, których blady obraz znajdujemy na tym padole? Ale pojęcie takiej negatywnej inności nie wystarcza. Albowiem, ściśle biorąc, doskonałości nie sposób w ogóle pojąć, wykracza ona poza pojęcie, wskazuje jedynie odległość: idealizacja, która ją umożliwia, jest ruchem do granic, to znaczy transcendencją, ruchem do innego, absolutnie innego. Idea doskonałości jest ideą nieskończoności. Doskonałość wyznaczana przez ruch do granic nie leży na tym samym poziomie, co *tak* i *nie*, gdzie operuje negatywność. Idea nieskończoności oznacza wysokość i godność trans-ascendencji. Kartezjańskie pierwszeństwo idei doskonałości nad ideą niedoskonałości zachowuje zatem całą swą ważność. Idea doskonałości i nieskończoności nie sprowadza się do negacji niedoskonałości. Negatywność jest niezdolna do transcendencji. Transcendencja oznacza relację z rzeczywistością nieskończenie odległą od mojej, ale w taki sposób, że ta odległość nie

---

[4] Por. moje uwagi na temat śmierci i przyszłości w: *Le Temps et l'Autre*, Le choix, le monde, l'existence, „Cahiers du Collège philosophique", Arthaud, Grenoble 1947, s. 166, które w wielu punktach zbiegają się z piękną analizą Blanchota w: „Critique", nr 66, s. 988 i n.

niszczy relacji, ani też relacja nie niszczy tej odległości, jak dzieje się w przypadku relacji wewnętrznych wobec Toż-Samego. Relacja z transcendencją nie prowadzi do stopienia się z Innym w jedno, nie narusza tożsamości Toż-Samego, jego sobości (*ipséité*), nie sprawia, że milknie apologia, nie kończy się apostazją i ekstazą.

Relację tę nazwaliśmy metafizyczną. Nazwanie jej relacją pozytywną byłoby rzeczą przedwczesną i w każdym razie niewystarczającą. A określenie jej jako relacji teologicznej wydaje się niewłaściwe. Powstaje ona przed sądem przeczącym lub twierdzącym, ustanawia dopiero mowę, w której pierwszym słowem nie jest ani „tak", ani „nie". Opisanie tej relacji stanowi właściwy temat tej pracy.

4. *Metafizyka poprzedza ontologię*

Nieprzypadkowo ulubionym schematem relacji metafizycznej była relacja teoretyczna. Wiedza lub teoria oznacza najpierw taką relację z bytem, w której byt poznający pozwala ukazać się bytowi poznawanemu, respektując jego inność i w żaden sposób nie odciskając na nim piętna tej poznawczej relacji. W tym sensie pragnienie metafizyczne byłoby istotą teorii. Ale teoria oznacza też inteligencję – logos bytu – to znaczy taki sposób ujmowania poznawanego bytu, że jego inność w stosunku do bytu poznającego zostaje zniweczona. W tym stadium proces poznania utożsamia się z wolnością bytu poznającego, który nie znajduje nic, co, będąc inne w stosunku do niego, mogłoby go ograniczać. Byt poznawany można pozbawić jego inności tylko wtedy, gdy ujmuje się go za pośrednictwem trzeciego terminu – terminu neutralnego – który sam nie jest bytem. W nim to miałby się amortyzować szok spotkania Toż-Samego z Innym. Za taki trzeci termin można uznać myślane pojęcie. Pojedynczy byt abdykuje wtedy przed ogólnością myślenia. Trzeci termin może też

nazywać się wrażeniem, w którym zlewają się obiektywna jakość i subiektywne doznanie. Może objawiać się jako *bycie* odróżnione od *bytu*: bycie, które co prawda nie jest (to znaczy nie ma charakteru bytu), ale przecież odpowiada dziełu istoczenia bytu, a nie jest to wszak nic. Pozbawione gęstości bytu, bycie jest światłem, w którym byty stają się zrozumiałe. Teorii jako zrozumiałości bytów odpowiada ogólna nazwa ontologii. Ontologia, sprowadzając Inne do Tego-Samego, jest pochwałą wolności jako utożsamiania się Toż-Samego, który nie daje się wyobcować przez Inne. W tym miejscu teoria wkracza na drogę, która rezygnuje z metafizycznego Pragnienia, z cudu zewnętrzności, jakim to Pragnienie się żywi. – Jednak teoria jako poszanowanie zewnętrzności ukazuje też inną istotną strukturę metafizyki. Teoria jest krytyczna wobec swojego rozumienia bytów – to znaczy wobec ontologii. Odkrywa dogmatyzm i naiwnie arbitralny charakter spontaniczności i stawia pod znakiem zapytania wolność przedsięwzięcia ontologicznego. Próbuje w każdej chwili cofać się do źródeł arbitralnego dogmatyzmu tego przedsięwzięcia. Prowadziłoby to do regresji w nieskończoność, gdyby samo owo cofanie się miało pozostać postępowaniem ontologicznym, ćwiczeniem wolności, teorią. Dlatego intencja krytyczna musi prowadzić poza teorię i poza ontologię: krytyka nie sprowadza Innego do Toż-Samego jak ontologia, ale kwestionuje Toż-Samość w jej działaniu. Zakwestionowanie Toż-Samego – niemożliwe w jego egoistycznej spontaniczności – dokonuje się dzięki Innemu. To zakwestionowanie mojej spontaniczności przez obecność drugiego człowieka nazywamy etyką. Obcość Innego – jego niesprowadzalność do mnie, do moich myśli i do tego, co posiadam – wydarza się właśnie jako postawienie pod znakiem zapytania mojej spontaniczności, jako etyka. Metafizyka, transcendencja, przyjęcie Innego przez Toż-Samego, przyjęcie innego człowieka przeze mnie, wydarza się konkretnie jako zakwestionowanie

mojej tożsamości przez Innego, to znaczy jako etyka, która spełnia krytyczną istotę wiedzy. I tak, jak krytyka poprzedza dogmatyzm, tak metafizyka poprzedza ontologię.

Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Tego Samego za pośrednictwem trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu.

Prymat Tego Samego wynikał z lekcji Sokratesa. Nie przyjmować od innego człowieka nic poza tym, co jest zawarte we mnie samym, jakbym przez całą wieczność już posiadał to, co przychodzi do mnie z zewnątrz. Nic nie przyjmować, czyli być wolnym. Wolność nie oznacza kapryśnej spontaniczności wolnej woli. Jej ostateczny sens polega na owym obstawaniu przy Tym Samym, które to obstawanie jest Rozumem. Poznawanie jest rozwijaniem tej tożsamości. Jest wolnością. To, że rozum przejawia się ostatecznie jako wolność, która neutralizuje i wchłania inność, nie powinno dziwić, skoro zostało powiedziane, że suwerenny rozum zna tylko siebie, że nie ogranicza go nic innego. Neutralizacja innego, stającego się tematem lub przedmiotem – jawiącego się, to znaczy umieszczonego w świetle – oznacza właśnie jego redukcję do Tego Samego. Poznać ontologicznie znaczy dostrzec w napotykanym bycie to, co sprawia, że nie jest on tym-oto bytem, tym-oto obcym, ale że w jakiś sposób zdradza siebie, poddaje się, zdaje się na horyzont, w którym się zatraca i ukazuje, daje się ująć, staje się pojęciem. Poznać to uchwycić byt, wychodząc od niczego albo sprowadzić go do niczego, odebrać mu jego inność. Ten wynik osiąga się dzięki pierwszemu promieniowi światła. Oświetlić znaczy pozbawić byt jego oporu, ponieważ światło otwiera horyzont i opróżnia przestrzeń – odsłania byt w perspektywie nicości. Mediacja (charakterystyczna dla zachodniej filozofii) ma sens tylko wtedy, gdy nie ogranicza się do zmniejszania dystansu.

W jaki bowiem sposób zapośredniczenia mogą zmniejszać odległość między członami nieskończenie odległymi? Czyż przestrzeń między ogniwami nie będzie w nieskończoność wydawać się nieprzekraczalna? Aby zewnętrzny i obcy byt mógł poddać się mediacjom, musi gdzieś dojść do wielkiej „zdrady". Rzeczy poddają się, gdy je konceptualizujemy. Człowiek może się poddać wskutek terroru, który wolną jednostkę skazuje na dominację innego człowieka. W przypadku rzeczy dzieło ontologii polega na ujmowaniu jednostki (a tylko ona istnieje) nie w jej jednostkowości, ale w jej ogólności (bo tylko o niej może traktować nauka). Relacja z Innym zachodzi tu za pośrednictwem trzeciego terminu, który znajduję w sobie. Ideał prawdy sokratejskiej opiera się więc na istotowej samowystarczalności Toż-Samego, na jego identyfikującej się sobości, na egoizmie. Filozofia jest egologią.

Berkeleyowski idealizm, uchodzący za filozofię bezpośredniości, także stanowi odpowiedź na problem ontologiczny. Berkeley odkrył, że same jakości przedmiotów są ujęciem tych przedmiotów przez Ja: uznając, że jakości, które najbardziej oddalają nas od rzeczy, są w istocie przeżyciem, usunął dystans dzielący podmiot od przedmiotu. Fakt, że przeżycie jest tożsame samo ze sobą, okazał się tożsamością myślenia i bytu. Dzieło inteligencji polega właśnie na ustalaniu takiej tożsamości. Dlatego Berkeley powiązał wszystkie jakości zmysłowe z przeżyciem wrażeniowym.

Mediacja fenomenologiczna stosuje inną metodę, w której „ontologiczny imperializm" staje się jeszcze bardziej widoczny. *Medium* prawdy jest tu bycie bytu. Prawda dotycząca bytu zakłada uprzednie otwarcie się bycia. Jeżeli prawda bytu zależy od otwarcia się bycia, znaczy to w każdym razie, że zrozumiałość bytu nie polega na naszej z nim koincydencji, ale na nie-koincydencji. Byt jest zrozumiały o tyle, o ile myśl go transcenduje, odnosząc go do horyzontu, w którym się ukazuje.

Od Husserla cała fenomenologia promuje ideę *horyzontu*, który odgrywa w niej podobną rolę, jak *pojęcie* w idealizmie klasycznym: byt pojawia się na tle, które go przekracza, podobnie jak jednostka w świetle pojęcia. Ale bycie bytu, które gwarantuje niezależność i zewnętrzność bytu, które sprawia, że byt i myśl nie pokrywają się ze sobą – jest fosforescencją, świetlistością, promieniującą jasnością. Istnienie jestestwa (*l'existant*) staje się intelligibilnością, jego niezależność zatraca się w promieniowaniu. Podchodzić do bytu w świetle bycia to zarazem pozwalać mu być i pojmować go. To dzięki pustce i nicości istnienia – które całe jest światłem i fosforescencją – rozum może zawładnąć bytem. W świetle bycia, w świetlistym horyzoncie byt zachowuje sylwetkę, ale traci twarz, odwołując się do inteligencji. *Sein und Zeit* głosiło może tylko jedną tezę: bycie jest nieodłączne od rozumienia bycia (które toczy się jako czas), bycie zakłada już subiektywność.

Fundamentalny charakter ontologii Heideggera[5] nie polega na truizmie: „aby zrozumieć *byt*, trzeba najpierw zrozumieć *bycie* bytu". Orzekając prymat *bycia* nad *bytem*, wypowiadamy się już na temat istoty filozofii, podporządkowując relację z *kimś*, kto jest bytem (relacja etyczna), relacji z *byciem bytu*, które, ponieważ jest bezosobowe, pozwala uchwycić i opanować byt (relacja wiedzy), to znaczy podporządkowuje sprawiedliwość wolności. Jeżeli wolność oznacza sposób pozostawania tożsamym w obliczu innego, to wiedza (w której byt oddaje się za pośrednictwem bezosobowego bycia) wyraża ostateczny sens wolności. Jest ona przeciwieństwem sprawiedliwości, bo sprawiedliwość zawiera zobowiązania w stosunku do bytu, który nie chce się nam oddać, w stosunku do innego człowieka, który z tego właśnie powodu jest bytem we właściwym sensie.

---

[5] Por. mój artykuł *L'ontologie est-elle fondamentale?*, w: „Revue de Métaphysique et de Morale" 1951 styczeń.

Podporządkowując relacji z byciem wszelką relację z bytem, Heideggerowska ontologia utwierdza prymat wolności nad etyką. Co prawda wolność spełniająca się w istocie prawdy nie opiera się u Heideggera na zasadzie wolnej woli. Wolność rodzi się z posłuszeństwa wobec bycia: to nie człowiek posiada wolność, to wolność posiada człowieka. Ale dialektyka, która w ten sposób godzi w pojęciu prawdy wolność i posłuszeństwo, zakłada prymat Tego Samego, któremu hołdowała cała zachodnia filozofia i który wręcz tę filozofię definiuje.

Relacja z byciem rozgrywająca się jako ontologia polega na neutralizowaniu bytu po to, by go pojąć, by go uchwycić. Nie jest zatem relacją z innym jako takim, lecz redukcją Innego do Tego Samego. Tak można zdefinować wolność: wytrwać przeciwko temu, co inne, wbrew wszelkiej relacji z Innym, zachować autarkię Ja. Tematyzacja i konceptualizacja, które są zresztą nierozłączne, nie pozwalają na zawarcie pokoju z tym, co inne, lecz niszczą je lub biorą w posiadanie. Posiadanie afirmuje wprawdzie to, co inne, ale przez negację jego niezależności. „Myślę" jest równoznaczne z „mogę" – z zawłaszczaniem tego, co jest, z eksploatacją rzeczywistości. Ontologia jako filozofia pierwsza jest filozofią mocy. Prowadzi do idei Państwa i całości wolnej od przemocy, ale nie może się ustrzec przemocy, jaką żyje ta wolność od przemocy i jaka przejawia się w tyranii państwa. Prawda, która powinna godzić osoby, istnieje tu w sposób anonimowy. Powszechność jawi się jako bezosobowa, a zatem w inny sposób nieludzka.

„Egoizm" ontologii utrzymuje się także wówczas, gdy, zarzucając filozofii sokratejskiej, że zapomniała o byciu, bo zmierzała już do pojęcia „podmiotu" i do technicznego panowania, Heidgger odkrywa w myśleniu przedsokratejskim posłuszeństwo wobec prawdy bycia. To posłuszeństwo miałoby się przejawiać w egzystencji budującej i rolniczej, zjednoczonej z miejscem fundującym przestrzeń. Łącząc obecność na ziemi

i pod sklepieniem nieba, czekanie na bogów i towarzystwo śmiertelnych z obecnością przy rzeczach, która polega właśnie na budowaniu i uprawianiu roli, Heidegger, jak cała zachodnia historia, przyjmuje, że relacja z innym człowiekiem jest wpisana w los ludów osiadłych, budujących domy i posiadających ziemię. Tymczasem posiadanie jest zasadniczą formą, w jakiej Inny staje się Tym Samym i moim. Oskarżając panowanie technicznej władzy człowieka, Heidegger zachwyca się przedtechniczną władzą posiadania. Jego analizy nie wychodzą wprawdzie od rzeczy-przedmiotów, ale noszą piętno krajobrazów, w których rzeczy się pojawiają. Ontologia staje się ontologią przyrody, bezosobowej płodności, szczodrej matki bez twarzy, matrycy bytów szczegółowych, niewyczerpanej materii rzeczy.

Filozofia władzy, ontologia jako filozofia pierwsza, która nie kwestionuje Tego Samego, jest filozofią niesprawiedliwości. Ontologia Heideggerowska, która podporządkowuje stosunek do Innego relacji z byciem w ogóle – nawet jeśli przeciwstawia się namiętności technicznej, wynikającej z zapomnienia bycia przesłoniętego przez byt – pozostaje w służbie anonimowości i nieuchronnie prowadzi do innej władzy, do imperialistycznego panowania, do tyranii. Tyranii, która nie jest zwykłym rozciągnięciem techniki na urzeczowionych ludzi, ale która cofa się do pogańskich „stanów duszy", do zakorzenienia w ziemi, do uwielbienia, jakie ludzie zniewoleni mogą żywić wobec swoich panów. *Bycie* przed *bytem*, ontologia przed metafizyką – to wolność (choćby tylko teorii) przed sprawiedliwością. To ruch w Toż-Samym przed zobowiązaniem wobec Innego.

Trzeba odwrócić terminy. W tradycji filozoficznej *konflikty* między Toż-Samym a Innym rozwiązuje się za pomocą teorii, w której Inny zostaje sprowadzony do Tego Samego lub, konkretnie, we wspólnocie państwowej, w której pod anonimo-

wą, choćby i rozumną władzą, Ja okazuje się tkwić w wojnie, w tyrańskim ucisku, jaki wywiera na nie całość. Etyka, w której Toż-Samy liczy się z nieredukowalnością Innego, wydaje się tu zwykłym mniemaniem. Książka ta próbuje dostrzec niealergiczną relację z Innym w mowie, w Pragnieniu, które sprawia, że w obliczu Innego i „na przekór zdrowemu rozsądkowi" władza – z istoty dla Innego zabójcza – przekształca się w niemożność zabójstwa, w poszanowanie Innego, w sprawiedliwość. Staramy się tu konkretnie opisać taką relację, która w anonimowej wspólnocie pozwala zachować obcowanie Ja z Innym – mówienie i dobroć. Ta relacja nie jest przedfilozoficzna, bo nie gwałci Ja, nie jest mu brutalnie narzucona z zewnątrz, wbrew niemu lub za jego niewiedzą jak powszechne mniemanie; ściślej mówiąc, jest mu narzucana ponad wszelką możliwą przemocą przez taki rodzaj przemocy, która stawia je całkowicie pod znakiem zapytania. Stosunek etyczny, sprzeciwiając się takiej filozofii pierwszej, która utożsamia wolność i władzę, nie występuje przeciwko prawdzie, ale zmierza do bytu w jego absolutnej zewnętrzności i spełnia właściwą intencję dążenia do prawdy.

Relacja z bytem nieskończenie odległym – to znaczy przewyższającym swoją ideę – jest tego rodzaju, że pytając o znaczenie jego bycia, *odwołujemy* się już do jego wyższości jako bytu. Nie pytamy o niego, pytamy go. Stoi on zawsze przed nami. Jeżeli ontologia – rozumienie, pojmowanie bycia – jest niemożliwa, dzieje się tak nie dlatego, że wszelka definicja bycia zakłada już jego poznanie, jak mówił Pascal, a co Heidegger odpiera na pierwszych stronach *Sein und Zeit*, lecz dlatego, że rozumienie bycia w ogóle nie może *zapanować* nad relacją z innym człowiekiem. To ta ostatnia rządzi tą pierwszą. Nie mogę oderwać się od obcowania z Innym, nawet jeśli rozważam bycie bytu, którym on jest. Nawet o rozumieniu bycia mówię do bytu, który wyłania się spoza tematu, w ramach

którego się prezentuje. To „mówienie do Innego" – ta relacja z innym człowiekiem jako z rozmówcą, ta relacja z *bytem* – poprzedza wszelką ontologię. Jest ostateczną relacją w byciu. Ontologia zakłada metafizykę.

5. Transcendencja jako idea Nieskończoności

Zgodnie ze schematem teorii, w którym odnajdowała się metafizyka, teoria różni się od zachowania ekstatycznego. Wyklucza wchłonięcie bytu poznającego przez byt poznawany, wejście w zaświaty przez ekstazę. Pozostaje poznaniem, stosunkiem. Przedstawienie, choć nie jest źródłowym stosunkiem z bytem, stanowi jednak stosunek uprzywilejowany właśnie dlatego, że pozwala pamiętać o separacji Ja. Na tym bodaj polega nieprzemijająca zasługa „niezwykłego narodu greckiego" i samej instytucji filozofii, że magiczną komunię rodzajów i zlewanie się rozmaitych porządków zastąpiono stosunkiem duchowym, w którym byty pozostają na swoich miejscach, choć porozumiewają się ze sobą. Na początku *Fedona* Sokrates, potępiając samobójstwo, występuje przeciwko fałszywemu spirytualizmowi czystego i bezpośredniego połączenia z tym, co boskie, uznając je za dezercję. Głosi, że mozolna wędrówka poznania, które wychodzi od doczesnego świata, jest nieuchronna. Byt poznający pozostaje oddzielony od bytu poznawanego. Sens separacji oddaje dwuznaczność podstawowej oczywistości Kartezjusza, która kolejno i osobno odsłania Ja i Boga, ukazując w nich dwa różne momenty oczywistości, które się wzajemnie ugruntowują. Separacja Ja okazuje się więc nieprzypadkowa i nietymczasowa. Odległość między mną a Bogiem, radykalna i konieczna, powstaje w samym bycie. Dlatego też transcendencja filozoficzna różni się od transcendencji religii – w magicznym i powszechnie przeżywanym sensie słowa – która jest już (albo jeszcze)

partycypacją, zanurzeniem się w transcendentnym bycie, do którego jednostka dąży i który zatrzymuje ją w niewidzialnej sieci, jakby chciał zadać jej gwałt.

Ta relacja Toż-Samego z Innym, w której transcendencja nie rozcina zakładanych przez relację więzi, ale też owe więzi nie łączą Toż-Samego i Innego w Całość, została w rzeczy samej uchwycona w sytuacji opisanej przez Kartezjusza, kiedy to „ja myślę" utrzymuje z Nieskończonością, której w żaden sposób nie może w sobie zawrzeć i od której jest oddzielone, relację zwaną „ideą Nieskończoności". Owszem, według Kartezjusza również rzeczy oraz pojęcia matematyczne i moralne są w nas obecne poprzez idee, od których się różnią. Ale idea Nieskończoności ma tę wyjątkową właściwość, że jej *ideatum* przewyższa jej ideę, podczas gdy w przypadku rzeczy możliwa jest całkowita koincydencja ich rzeczywistości „obiektywnej" i „formalnej"; wszystkie idee poza ideą Nieskończoności mogłyby ostatecznie być naszym własnym wytworem. Nie rozstrzygając na razie prawdziwego znaczenia obecności w nas idei rzeczy i nie przychylając się do Kartezjańskiej argumentacji, która *dowodzi* odrębnego istnienia Nieskończoności przez skończoność bytu posiadającego ideę nieskończoności (bo nie ma chyba większego sensu dowodzić istnienia przez opis sytuacji wcześniejszej niż dowód i niż problemy istnienia), warto podkreślić, że transcendencja Nieskończoności w stosunku do Ja, które jest od niej odseparowane i które o niej myśli, stanowi właśnie, by się tak wyrazić, miarę jej nieskończoności. Odległość, jaka dzieli *ideatum* od idei, wyznacza treść samego *ideatum*. Nieskończoność przysługuje bytowi transcendentnemu jako transcendentnemu; nieskończoność jest tym, co absolutnie inne. Byt transcendentny jest jedynym *ideatum*, którego możemy mieć tylko ideę; jest od swej idei nieskończenie odległy – to znaczy zewnętrzny – ponieważ jest nieskończony.

Myślenie nieskończoności, bytu transcendentnego, Obcego, nie jest więc tym samym, co myślenie przedmiotu. Ale myśleć coś, co nie ma konturów przedmiotu, to w istocie robić coś więcej lub lepiej niż myśleć. Odległość transcendencji nie jest odległością, jaka we wszystkich naszych przedstawieniach dzieli akt umysłowy od jego przedmiotu, ponieważ dystans, na jaki trzyma się przedmiot, nie wyklucza – a faktycznie zakłada – *posiadanie* przedmiotu, to znaczy zawieszenie jego bytu. „Intencjonalność" transcendencji jest jedyna w swoim rodzaju. *Różnica między przedmiotowością i transcendencją służyć będzie za ogólną wytyczną we wszystkich analizach tej książki.* O tym, że w myśli obecna jest idea, której *ideatum* przewyższa zdolność myślenia, świadczy nie tylko teoria intelektu czynnego u Arystotelesa, ale też bardzo często filozofia Platona. Przeciwko myśleniu ludzi „przy zdrowych zmysłach"[6] głosi on wartość boskiego szaleństwa, duszy „uskrzydlonej"[7] , choć szaleństwo nie ma tu wcale charakteru irracjonalnego. Jest tylko „udzielonym przez bogów przekroczeniem miary możliwości ludzkich"[8]. Czwarty stopień szaleństwa to sam rozum wznoszący się ku ideom, myślenie w najwyższym sensie. Opętanie przez boga – entuzjazm – nie jest postradaniem rozumu, lecz kresem samotnego czy też wewnętrznego myślenia (które nazwiemy później „ekonomicznym"), początkiem prawdziwego doświadczenia *nowości* i noumenu – jest już Pragnieniem.

Kartezjańska idea Nieskończoności oznacza relację z bytem, który zachowuje całkowitą zewnętrzność w stosunku do tego, kto ją myśli. Oznacza kontakt z niedotykalnym, kontakt, który nie narusza integralności tego, czego dotykamy. Stwierdzając obecność w nas idei Nieskończoności, uznajemy, że sprzecz-

---

[6] Platon, *Faidros*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1993, 244 A.

[7] Tamże, 249 A.

[8] Tamże, 265 A.

ność, jaką miałaby zawierać metafizyka, i o której Platon wspomina w *Parmenidesie*[9], polegająca na tym, że relacja z Absolutem czyniłaby Absolut czymś względnym, jest czysto abstrakcyjna i formalna. Absolutna zewnętrzność zewnętrznego bytu nie zatraca się przez to tylko, że się ukazuje: uwalnia się, „wyabsolutnia się" (*s'absout*) z relacji, w której się uobecnia. Trzeba jednak opisać, na czym polega ta nieskończona odległość Obcego mimo bliskości, jaką wprowadza idea Nieskończonego, opisać złożoną strukturę niezrównanej relacji, którą ta idea wyznacza. Nie wystarczy odróżnić ją formalnie od przedmiotowości.

Już teraz trzeba wskazać terminy, które pozwolą odformalizować lub skonkretyzować to puste z pozoru pojęcie, jakim jest idea Nieskończoności. Nieskończone w skończonym, spełniające się przez ideę Nieskończoności, wydarza się jako Pragnienie. Nie jako pragnienie, które można ukoić obejmując w posiadanie upragniony byt, ale jako Pragnienie Nieskończoności, którego Upragnione nigdy nie zaspokaja, a tylko pobudza. Pragnienie doskonale bezinteresowne – dobroć. Ale Pragnienie i dobroć zakładają konkretnie relację, w której Upragnione zatrzymuje „negatywność" Ja poruszającą się w obrębie Tego Samego, zatrzymuje władzę i panowanie. Co urzeczywistnia się pozytywnie jako gotowość ofiarowania Innemu świata, który posiadam, bo tyle właśnie znaczy: być obecnym przed twarzą. Bycie obecnym przed twarzą, moje zwrócenie się ku Innemu, tylko wtedy może utracić właściwą spojrzeniu zachłanność, gdy zamienia się w szczodrość, która nie może przystąpić do Innego z pustymi rękami. Ta relacja ponad rzeczami, które od tej chwili stają się wspólne, to znaczy dają się wypowiedzieć – jest relacją mowy. Twarzą nazywamy

---

[9] Platon, *Parmenides*, przeł. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1960, 133 B - - 135 C; 141 E - 142 B.

sposób, w jaki Inny ukazuje się, przewyższając *ideę Innego we mnie*. Ten *sposób* nie polega na tym, że Inny staje się tematem dla mojego spojrzenia, że rozpościera się jak zespół jakości tworzących pewien obraz. Twarz Innego w każdej chwili niszczy i przekracza plastyczny obraz, który we mnie zostaje jako idea na moją miarę i na miarę swojego *ideatum* – jako idea adekwatna. Twarz nie przejawia się przez te jakości, ale καθ' αὑτό. Twarz *się wyraża*. Wbrew współczesnej ontologii przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem czegoś bezosobowego i neutralnego, lecz *ekspresją*: to określony byt przebija się przez wszystkie otuliny i ogólniki bycia, by w swojej „formie" ukazać całość swej „treści", by w końcu usunąć samo rozróżnienie na formę i treść (czego nie można osiągnąć przez żadną modyfikację tematyzującego poznania, ale właśnie przez przekształcenie „tematyzacji" w mowę). Warunkiem teoretycznej prawdy i teoretycznego błędu jest słowo Innego – jego ekspresja, którą zakłada już każde kłamstwo. Ale pierwotną treścią ekspresji jest sama ekspresja. Zbliżyć się do Innego w rozmowie to przyjąć jego ekspresję, przez którą w każdej chwili wykracza on poza ideę, jaką o nim zawrzeć może myślenie. To zatem *przyjąć* Innego ponad zdolnością pojmowania Ja, co właśnie znaczy: mieć ideę nieskończoności. Ale znaczy to również: być pouczonym. Stosunek z Innym, Rozmowa, jest stosunkiem niealergicznym, stosunkiem etycznym, ale przyjęcie rozmowy to również uczenie się. Jednak to uczenie się nie sprowadza się do maieutyki. Przychodzi z zewnątrz i przynosi mi więcej, niż sam zawieram. W jego bezpośredniości (*transitivité*) bez przemocy urzeczywistnia się epifania twarzy. Już Arystotelesowska analiza intelektu, odkrywająca intelekt czynny, który przychodzi absolutnie z zewnątrz, a jednak stanowi najwyższą aktywność rozumu nie naruszającą jego istoty, zastępuje maieutykę bezpośrednim działaniem mistrza, bo rozum może *przyjmować*, nie abdykując.

Wreszcie, Nieskończoność, która przewyższa ideę Nieskończoności, podważa naszą spontaniczną wolność. Rozkazuje jej, sądzi ją i sprowadza ją do jej prawdy. Analiza idei Nieskończoności, choć docieramy do niej tylko wychodząc od Ja, wyprowadza poza subiektywność.

Pojęcie twarzy, do którego będziemy się odwoływać w całej tej pracy, otwiera nowe perspektywy: prowadzi do pojęcia sensu wcześniejszego niż *Sinngebung*, to znaczy niezależnego od naszej inicjatywy i od naszej władzy. Oznacza filozoficzną uprzedniość bytu w stosunku do bycia i zewnętrzność, która nie przyzywa władzy ani posiadania, zewnętrzność, która nie sprowadza się, jak u Platona, do wewnętrzności wspomnienia, a mimo to nie narusza przyjmującego ją Ja. Pojęcie twarzy pozwala w końcu opisać bezpośredniość. Filozofią bezpośredniości nie jest ani Berkeleyowski idealizm, ani nowoczesna ontologia. Głosząc, że określony byt odsłania się tylko w otwartości bycia, twierdzi się, że z bytem jako takim nigdy nie obcujemy bezpośrednio. Tymczasem bezpośredniość jest wezwaniem i, jeśli tak można powiedzieć, imperatywem mowy. Idea dotyku nie oddaje źródłowego sposobu bycia bezpośredniości. Dotyk jest już tematyzacją i odniesieniem do horyzontu. Bezpośrednie jest tylko spotkanie twarzą w twarz.

Między filozofią transcendencji, która prawdziwe życie umieszcza gdzie indziej, gdzieś, gdzie człowiek mógłby dotrzeć, uciekając z tego padołu w szczególnych chwilach liturgicznego lub mistycznego uniesienia albo w chwili śmierci, a filozofią immanencji, w myśl której dopiero wtedy naprawdę dotrzemy do bytu, gdy u kresu historii zniknie wszelkie „inne" (przyczyna wojny), wchłonięte przez To Samo, chcemy tu opisać, w dzianiu się ziemskiego istnienia, w upływie tego, co nazwiemy egzystencją ekonomiczną, taką relację z Innym, która nie prowadzi do boskiej ani ludzkiej całości, relację, która nie jest totalizacją historii, lecz ideą Nieskończoności. Właśnie

ta relacja stanowi metafizykę. Historia nie jest uprzywilejowanym poziomem, na którym odsłania się byt pozbawiony partykularnych punktów widzenia, będących jeszcze skazą refleksji. Rzekoma integracja, jeżeli rości sobie pretensję do łączenia mnie z Innym w bezosobowym duchu, jest okrucieństwem i niesprawiedliwością, to znaczy nic nie wie o Innym. Historia jako stosunek między ludźmi nic nie wie o tej mojej relacji z Innym, w której Inny pozostaje wobec mnie transcendentny. Jeśli ja sam nie jestem wobec historii zewnętrzny, w innym człowieku odnajduję punkt, który jest w stosunku do niej absolutny; odnajduję go nie przez stopienie się z Innym, ale przez rozmowę z nim. Historię uprawia się dzięki występowaniu w niej dziur, w których powstaje odnoszący się do niej osąd. Kiedy człowiek naprawdę podchodzi do drugiego człowieka, wyrywa się z historii.

Rozdział II

SEPARACJA I (ROZ)MOWA*

1. Ateizm, czyli wola

Idea Nieskończoności zakłada, że Toż-Samy jest odseparowany od Innego. Ale ta separacja nie może polegać na opozycji wobec Innego, która ma po prostu charakter antytetyczny. Teza i antyteza, choć się odpychają, łączą się ze sobą. Ich przeciwień-

* Lévinas używa słowa *discours*, które można by tłumaczyć przez „dyskurs", gdyby zabarwienie tego terminu w języku polskim nie było zbyt „naukowe", co może wprowadzać tu w błąd. *Discours* oddaję zatem przez „mowę" i „rozmowę", rzadko tylko przez „dyskurs"; zapis „(roz)mowa" sugeruje, że każda mowa jest w istocie rozmową.

stwo odsłania się przed synoptycznym spojrzeniem, które obejmuje je obie naraz. Tworzą już całość, a metafizyczna transcendencja, wyrażana przez ideę Nieskończoności, zostaje w tę całość włączona i staje się względna. Absolutna transcendencja nie może być do niczego włączona. Jeżeli zatem separacja jest koniecznym warunkiem wydarzenia się Nieskończoności wyższej nad swoją ideę, a tym samym oddzielonej od Ja, które tę ideę posiada (ideę *par excellence* nieadekwatną), separacja ta musi wynikać z pewnego pozytywnego ruchu w Ja, a nie być po prostu korelatem transcendencji i członem odwracalnej relacji, łączącej Nieskończoność z jej ideą we mnie, i nie tylko być jej [nieskończoności] logicznym odpowiednikiem. *Korelacja nie jest relacją, która mogłaby wystarczyć transcendencji.*

Separacja Ja nie jest korelatem transcendencji Innego w stosunku do mnie, nie jest ewentualnością, o której myślą tylko poszukiwacze abstrakcyjnych kwintesencji. Narzuca się myśleniu pod wpływem konkretnego doświadczenia moralnego: to, czego mogę wymagać od siebie, nie daje się porównać z tym, czego mam prawo wymagać od Innego. To tak banalne doświadczenie etyczne wskazuje na metafizyczną asymetrię, świadczy o tym, że w żaden sposób nie mogę spojrzeć na siebie z zewnątrz ani mówić w takim samym sensie o sobie i o innych ludziach, a co za tym idzie – świadczy o niemożności totalizacji. Na poziomie doświadczenia społecznego oznacza to niemożność *zapomnienia* o intersubiektywności, która do tego doświadczenia prowadzi i która nadaje mu sens tak, jak nieusuwalna percepcja, jeśli wierzyć fenomenologom, nadaje sens doświadczeniu naukowemu.

Separacja Toż-Samego wydarza się jako życie wewnętrzne, jako psychika. Psychika stanowi *wydarzenie* w bycie, konkretyzuje układ członów, które nie zawsze określały się przez psychiczność i których abstrakcyjne ujęcie prowadzi do parado-

ksu. Oryginalna rola psychiki nie polega bowiem tylko na *odbijaniu* bytu. Jest ona przede wszystkim *sposobem bycia*, oporem wobec całości. Myślenie, czyli psychika, otwiera konieczny dla tego *sposobu* wymiar. Wymiar psychiki otwiera się dzięki oporowi, jaki pojedynczy byt stawia totalizacji, jest wynikiem radykalnego oddzielenia. *Cogito*, jak mówiliśmy, świadczy o separacji. Według *Medytacji trzeciej* za oczywistością *cogito* kryje się byt nieskończenie przewyższający swoją ideę w nas – zgodnie z Kartezjańską terminologią: Bóg. Ale odkrycie w *cogito* tej metafizycznej relacji stanowi, chronologicznie rzecz biorąc, dopiero drugi krok w refleksji filozofa. Fakt, że porządek chronologiczny może różnić się od porządku „logicznego", że postępowanie filozoficzne może zawierać kilka momentów, że w ogóle jest jakieś postępowanie – oto separacja. Czas sprawia bowiem, że byt *jeszcze* nie jest, ale to „jeszcze nie" nie przekształca go w nicość, lecz trzyma go na dystans od niego samego. Jestestwo nie jest od razu. Nawet jego przyczyna, choć starsza od niego, ma się dopiero pojawić. Przyczyna bytu jest myślana lub poznawana przez swój skutek, *jakby* była od swojego skutku późniejsza. Możliwość owego *jakby* uważa się lekkomyślnie za oznakę iluzji. Ale ta iluzja nie jest daremna, stanowi wydarzenie pozytywne. Można powiedzieć, że późniejszość tego, co wcześniejsze – inwersja logicznie absurdalna – wydarza się tylko dzięki pamięci i myśleniu. Ale „nieprawdopodobne" zjawisko pamięci i myślenia powinniśmy uznać właśnie za rewolucję w bycie. Dlatego już myślenie teoretyczne – choć na mocy głębszej jeszcze struktury, która je podtrzymuje, czyli psychiki – wyraża separację. Myśl nie odbija separacji, lecz ją urzeczywistnia. *Potem*, czyli *Skutek*, warunkuje tu *Przedtem*, czyli *Przyczynę*: Przedtem *jawi się* i jest tylko przyjmowane. Podobnie dzięki psychice byt, który jest w jakimś *miejscu*, pozostaje wolny wobec tego miejsca; choć umieszczony w miejscu, w którym tkwi, przyby-

wa do niego skądinąd; teraźniejszość *cogito*, mimo oparcia, jakie znajduje *post factum* w przerastającym ją absolucie, utrzymuje się całkiem sama – choćby przez chwilę, przez mgnienie *cogito*. Fakt, że możliwa jest ta chwila kwitnącej młodości, niepomnej ześlizgiwania się w przeszłość i nie troszczącej się o rzutowanie się w przyszłość (oderwanie konieczne do tego, by Ja *cogito* mogło znaleźć punkt zaczepienia w absolucie), podobnie jak fakt, że istnieje kolejność, czyli sam dystans czasowy – wyraża ontologiczną separację metafizyka od metafizycznej rzeczywistości. To nic, że w bycie świadomym są rejony nieświadome, niejawne; próżno chcielibyśmy podważać jego wolność, twierdząc, że jest on spętany nieświadomym determinizmem. Ta nieświadomość jest w tym wypadku oderwaniem, którego nie da się porównać z nieświadomością, w jakiej spoczywają rzeczy. Wyrasta z wnętrza psychiki, jest pozytywna i pozwala cieszyć się swoim życiem. Istota uwięziona, która nie wie o swoim uwięzieniu, jest u siebie. Zdolność do iluzji – gdyby była w tym jakaś iluzja – konstytuuje jej separację.

Spojrzeniu, które ujmuje myślący byt, wydaje się, iż stanowi on od razu element całości. W istocie byt ten daje włączyć się w całość dopiero po śmierci. Życie zostawia mu możliwość wycofania się, oderwania, odroczenia, możliwość, która jest właśnie wewnętrznością. Totalizacja dokonuje się tylko w historii – w historii historiografów – to znaczy w oczach tych, co pozostali przy życiu. Opiera się na twierdzeniu i na przekonaniu, że chronologiczny porządek historii historyków rozwija się jak nić bytu w sobie, analogicznie do przyrody. Czas historii powszechnej staje się jakby ontologicznym tłem, na którym pojedyncze byty zanikają jako takie, stając się policzalne, i na którym odbija się już tylko ich istota. Punkty narodzin i śmierci, a także dzielący je odstęp, zostają nanizane na nić powszechnego czasu historyka, który przeżył. Wewnętrzność jako taka

jest „niczym”, „samą myślą”, niczym poza myślą. W czasie historiografa wewnętrzność jest niebytem, w którym wszystko jest możliwe, bo nic nie jest tam niemożliwe – „wszystko możliwe” szaleństwa. Ta możliwość nie jest istotą, to znaczy nie jest możliwością bytu. I właśnie aby byt oddzielony mógł istnieć, aby ostatecznym kształtem bytu nie była totalizacja historii, śmierć, która dla pozostającego przy życiu jest końcem, nie może być tylko takim końcem; umieranie musi mieć jakiś inny kierunek niż ten, który prowadzi do końca jak do jakiejś nagłej wyrwy pośród trwania tych, co przeżyli. Separacja znaczy, że pojedynczy byt może osadzić się w bycie i mieć swój własny los, to znaczy urodzić się i umrzeć tak, że miejsce tych narodzin i tej śmierci w czasie historii powszechnej nie wyznacza ich rzeczywistości. Wewnętrzność jest właśnie możliwością tego, że narodziny i śmierć nie czerpią swego znaczenia z historii. Wewnętrzność ustanawia porządek odmienny od czasu historycznego, w którym powstaje całość; w tym porządku wszystko dzieje się *podczas* i zawsze możliwe pozostaje to, co historycznie nie jest już możliwe. Narodziny bytu odseparowanego, który musi pochodzić z nicości, absolutny początek – to wydarzenie historycznie absurdalne. Podobnie jak działalność wyrastająca z woli, która w łonie historycznej ciągłości w każdej chwili wyznacza nowy początek. Psychika pozwala pokonać te paradoksy.

Pamięć podejmuje, odwraca i zawiesza dokonany już fakt narodzin – fakt przyrody. Płodzenie w każdej chwili wyrywa się punktowości śmierci. Dzięki pamięci mogę retrospektywnie ufundować swój byt: dzisiaj biorę na siebie (*j'assume*) to, do czego przyjęcia w absolutnej przeszłości początku nie było podmiotu i co do dzisiaj ciążyło nade mną jak fatum. Dzięki pamięci biorę na siebie i podważam. Pamięć dokonuje rzeczy niemożliwej: po fakcie bierze na siebie bierną przeszłość

i zaczyna nad nią panować. Pamięć jako odwrócenie czasu historycznego stanowi istotę wewnętrzności.

W całości konstruowanej przez historiografa śmierć Innego jest *końcem*, punktem, przez który byt odseparowany wpada do totalności, a więc w którym *umieranie* można przekroczyć i uczynić przeszłym; punktem, od którego poczynając odseparowany byt żyje w postaci dziedzictwa, jakie zostało po jego istnieniu. Ale psychika wyodrębnia byt opierający się losowi, który miałby polegać na byciu „tylko przeszłością"; wewnętrzność odmawia przekształcania się w coś tylko biernego, co będzie mogło figurować w cudzych kartotekach. Lęk przed śmiercią polega właśnie na poczuciu niemożności zatrzymania się w dwuznaczności czasu, którego już brakuje i który w tajemniczy sposób ciągle nam jeszcze pozostał. Śmierć nie jest tylko końcem pewnego bytu. To, co „jeszcze zostało", jest całkiem różne od przyszłości, którą świadomie przyjmujemy, którą projektujemy i którą w pewnej mierze wyprowadzamy z siebie samych. Dla bytu, któremu wszystko przydarza się zgodnie z projektami, śmierć jest wydarzeniem absolutnym, absolutnie *a posteriori*, które nie poddaje się żadnej władzy, nawet negacji. Lecz umieranie jest lękiem, bo byt nie kończy się, umierając, choć dobiega swych dni. Nie ma już czasu, to znaczy nie może już nigdzie poprowadzić swoich kroków, ale idzie właśnie tam, dokąd nie można iść; dusi się; ale do kiedy? Brak odniesienia do wspólnego czasu historii znaczy, że śmiertelne istnienie dzieje się w wymiarze, który nie biegnie równolegle do czasu historii ani nie odnosi się do niego jak do absolutu. Dlatego życie między narodzinami i śmiercią nie jest ani szaleństwem, ani absurdem, ani ucieczką, ani tchórzostwem. Upływa we własnym wymiarze, w którym ma sens i w którym może mieć sens zwycięstwo nad śmiercią. To zwycięstwo nie jest nową *możliwością*, która pojawia się u kresu wszelkiej możliwości – lecz zmartwychwstaniem

w synu, który pozwala wypełnić lukę śmierci. Śmierć – duszenie się w niemożliwości możliwego – toruje drogę do potomstwa. Płodzenie, choć nie jest mi dane na sposób możliwości, jest także relacją osobową[10].

Nie byłoby separacji, gdyby czas Jednego mógł wpadać w czas Innego. Idea wieczności duszy wyraża, choć negatywnie, niezgodę na to, by umarły wpadał w czas Innego, w czas osobowy wyzwolony z czasu wspólnego. Z drugiej strony, gdyby czas wspólny miał wchłaniać czas Ja, śmierć byłaby końcem. Ale gdyby sprzeciw wobec zwykłego włączenia się w historię wedle czasu tych, co żyją nadal, oznaczał możliwość życia po śmierci lub preegzystencję przed narodzinami, początek i koniec w żaden sposób nie powodowałyby separacji, którą nazwaliśmy radykalną, i nie tworzyłyby wymiaru wewnętrzności. Wewnętrzność nadal mieściłaby się w czasie historii – jakby wieczne trwanie w czasie, który jest wspólny wielu bytom, w całości, było ważniejsze niż fakt separacji.

Niepokrywanie się śmierci z kresem, stwierdzanym przez pozostających przy życiu, nie znaczy więc, że śmiertelne, choć niezdolne do przeminięcia istnienie może być obecne jeszcze po śmierci, że byt śmiertelny może przeżyć śmierć, którą wybija wspólny ludzki zegar. I nie mielibyśmy racji, chcąc, jak Husserl, umieszczać czas wewnętrzny w czasie obiektywnym, by w ten sposób dowieść nieśmiertelności duszy.

Początek i koniec jako punkty w uniwersalnym czasie sprowadzają Ja do trzeciej osoby, tej, którą posługują się pozostali przy życiu. Wewnętrzność jest istotowo związana z pierwszą osobą Ja. Separacja jest radykalna tylko wtedy, gdy każdy byt ma swój czas, to znaczy swoją *wewnętrzność* i gdy żaden z tych czasów nie rozpuszcza się w czasie powszechnym. Dzięki wymiarowi wewnętrzności byt wymyka się pojęciu

[10] Zob. dalej, s. 323 i n.

i stawia opór totalizacji. Ten opór jest konieczny dla idei Nieskończoności, która sama przez się nie tworzy separacji. Życie psychiczne, które umożliwia życie i śmierć, jest wymiarem w bycie, wymiarem bez istoty, ponad tym, co możliwe i niemożliwe. Nie dzieje się w historii. Nieciągłość życia wewnętrznego przerywa czas historyczny. Teza, że historia poprzedza rozumienie bytu, wynika z wyboru, przez który składamy w ofierze wewnętrzność. Niniejsza praca proponuje inną opcję. Rzeczywistość powinniśmy określić nie tylko w jej historycznej obiektywności, ale również w jej *sekretnym* wymiarze, który rozrywa ciągłość czasu historycznego, poczynając od wewnętrznych intencji. Tylko dzięki takiemu sekretowi możliwy jest społeczny pluralizm. Pluralizm poświadcza ten sekret. Dobrze przecież wiemy, że nie można wyrobić sobie pojęcia o ludzkiej całości, bo ludzie mają życie wewnętrzne, które jest zamknięte przed tym, kto postrzega globalne ruchy ludzkich grup. Ujmując rzeczywistość społeczną z perspektywy oddzielonego Ja, nie zamykamy się w „historii powszechnej", która pozwala widzieć tylko całość. Doświadczenie Innego, wychodzące od odseparowanego Ja, pozostaje źródłem sensu dla rozumienia całości – tak, jak konkretne postrzeżenie wyznacza sens uniwersów naukowych. Chronos, sądząc, że połyka Boga, połyka tylko kamień.

Interwał nieciągłości albo śmiertelności jest trzecim pojęciem między bytem i nicością.

Interwał nie jest dla życia tym, czym możność dla aktu. Jego oryginalność polega na tym, że leży między dwoma czasami. Proponujemy nazwać ten wymiar czasem martwym. Rozerwanie historycznego, globalnego trwania, wyznaczone przez czas martwy, jest tym samym rozerwaniem, jakiego w bycie dokonuje twórczość. Nieciągłość czasu Kartezjańskiego, wymagająca *creatio continua*, świadczy o rozproszeniu i wielości stworzenia. Każda chwila czasu historycznego, w której za-

czyna się działanie, jest ostatecznie chwilą narodzin i jako taka rozrywa ciągły czas historii, będący czasem dzieł, a nie aktów woli. Życie wewnętrzne jest jedynym *sposobem*, w jaki rzeczywistość może istnieć jako wielość. W dalszych partiach książki, gdzie wyjdziemy od fundamentalnego zjawiska rozkoszowania się, będziemy badać bliżej separację, która polega na byciu sobą[11].

Tę separację tak całkowitą, że byt oddzielony zupełnie sam utrzymuje się w istnieniu, nie uczestnicząc w Bycie, od którego jest oddzielony – z którym ewentualnie może związać się przez wiarę – proponujemy nazwać ateizmem. Zakłada on zerwanie z partycypacją. Człowiek żyje na zewnątrz Boga, u siebie, jest sobą, egoizmem. Dusza – wymiar psychiki – spełnienie separacji – jest z natury ateistyczna. Przez ateizm rozumiemy więc stanowisko wcześniejsze od negacji lub afirmacji boskości, zerwanie z partycypacją prowadzące do ustanowienia się Ja jako bytu tożsamego i jako Ja.

Twórcy na pewno przydaje chwały to, że postawił na nogi byt zdolny do ateizmu, byt, który, nie będąc *causa sui*, ma niezależne spojrzenie i niezależną mowę, byt, który jest u siebie. Byt ukształtowany w taki sposób, że, choć nie jest *causa sui*, poprzedza swoją własną przyczynę, będziemy nazywać wolą. Psychika jest możliwością woli.

Psychikę określimy dokładniej jako zmysłowość, rozkoszowanie się, jako egoizm. W egoizmie rozkoszowania się rodzi się *ego*, źródło woli. To psychika, a nie materia, stanowi zasadę indywiduacji. Szczególność τόδε τι nie przeszkadza bytom szczegółowym łączyć się w całość, istnieć w ramach całości, w której ich szczegółowość zanika. Jednostki, które mieszczą się w pojęciu, tworzą *jedność* w obrębie tego pojęcia; pojęcia z kolei tworzą *jedność* w hierarchii; ich wielość tworzy całość.

---

[11] Por. część drugą.

Niezależnie od tego, czy jednostki mieszczące się w pojęciu zawdzięczają swą jednostkowość atrybutowi przypadkowemu czy istotnemu, ten atrybut w niczym nie przeszkadza jedności, ukrytej za tą wielością. Wydobędzie ją na jaw wiedza bezosobowego rozumu, który wchłonie szczególność jednostek, stając się ich ideą albo totalizując je przez historię. Absolutnego interwału separacji nie osiągniemy przez odróżnienie członów wielości za pomocą jakiejś rzekomo ostatecznej specyfikacji jakościowej, jak w *Monadologii* Leibniza, gdzie jedna monada nie dałaby się odróżnić od „drugiej", gdyby nie ich wewnętrzna *różnica*[12]. Jednak różnice, nawet gdy są jakościowe, odsyłają do wspólnoty rodzaju. Monady, echa boskiej substancji, tworzą w jej myśleniu całość. Wielość, jakiej wymaga rozmowa, wynika z wewnętrzności, którą „obdarzony" jest każdy z członów, z psychiki, z egoistycznego i zmysłowego odnoszenia się do siebie samego. Istotę egoizmu Ja stanowi zmysłowość. *Chodzi o czucie, a nie o to, co odczuwane.* Człowiek jako miara wszechrzeczy – sam nie mierzony już przez nic – porównujący wszystkie rzeczy, ale sam z niczym nieporównywalny, afirmuje siebie w czuciu. Czucie obala każdy system; Hegel umieszcza na początku swojej dialektyki to, co odczuwane, a nie jedność czującego i odczuwanego w czuciu. To nie przypadek, że w *Teajtecie*[13] teza Protagorasa zostaje zestawiona z tezą Heraklita, jakby trzeba było szczegółowości bytu czującego, aby Parmenidejski byt mógł się przekształcić w stawanie i aby mógł stawać się inaczej niż jako obiektywny strumień rzeczy. Właściwym *modusem* stawania się jest wielość czujących bytów, w których myśl znajduje coś więcej niż po prostu byt w ruchu rządzony powszechnym prawem, twórcą jedności.

---

[12] Leibniz, *Monadologia*, w: *Wyznanie wiary filozofa* [...] oraz *inne pisma filozoficzne*, przeł. St. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, art. 8, s. 298.

[13] Platon, *Teajtet*, przeł. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1959, 152 A - E.

Tylko w taki sposób stawanie się może być ideą radykalnie odmienną od idei bytu i oznaczać opór wobec wszelkiej integracji, zgodnie z obrazem rzeki, do której według Heraklita nie można wejść dwa razy, a według Kratylosa – nawet jeden raz. Pojęcie stawania się, niszczące parmenidejski monizm, uzyskuje właściwy sens tylko przez szczegółowość czucia.

2. *Prawda*

Pokażemy dalej, w jaki sposób separacja lub bycie sobą urzeczywistnia się źródłowo w szczęśliwym rozkoszowaniu się i dlaczego to rozkoszowanie się świadczy o niezależności bytu odseparowanego, który ani dialektycznie, ani logicznie nic nie zawdzięcza Innemu, gdyż ten pozostaje wobec niego transcendentny. Istoty tej absolutnej niezależności – która nie powstaje przez opozycję i którą nazwaliśmy ateizmem – nie potrafi ująć formalizm myślenia abstrakcyjnego. Realizuje się ona w całej pełni egzystencji ekonomicznej[14].

Ale ateistyczna niezależność oddzielonego bytu, choć nie powstaje przez opozycję do idei nieskończoności, która oznacza relację, jest zarazem warunkiem możliwości tej relacji. Idea Nieskończoności nie zakłada dialektycznie bytu oddzielonego, ale go *wymaga*. Idea Nieskończoności – relacja między Toż-Samym i Innym – nie usuwa separacji. Transcendencja tylko ją potwierdza. Istotnie, Toż-Samy nie może dotrzeć do Innego inaczej, niż podejmując ryzyko poszukiwania niepewnej prawdy; nie może w nim bezpiecznie spocząć. Bez separacji nie byłoby prawdy, byłby tylko byt. Prawda – kontakt lżejszy niż dotyk – w ryzyku niewiedzy, złudzenia i błędu nie znosi „dystansu", nie prowadzi do zjednoczenia poznającego z poznawanym, nie tworzy całości. W przeciwieństwie do tego, co

[14] Por. część drugą.

głoszą tezy filozofii egzystencjalnej, ten kontakt nie żywi się wcześniejszym zakorzenieniem w bycie. Poszukiwanie prawdy rozwija się wśród pojawiających się form. Dystynktywny charakter form jako takich możliwy jest właśnie dzięki ich epifanii na odległość. Zakorzenienie, źródłowy prazwiązek, zakłada, że kategoriami bytu rządzi partycypacja, tymczasem pojęcie prawdy oznacza właśnie koniec tych rządów. Partycypacja polega na takim odnoszeniu się do Innego, że nasz własny byt możemy zachować i rozwinąć pod warunkiem, iż ani przez chwilę nie tracimy kontaktu z Innym. Zerwanie z partycypacją znaczy zaś, że kontakt z Innym, choć wciąż go utrzymujemy, nie jest już źródłem naszego bytu: widzimy, nie będąc widzianymi, jak Gyges[15]. Aby tak się stało, pojedynczy byt (*un être*), nawet jeśli należy do całości, musi czerpać swój byt z samego siebie, a nie ze swych granic – nie ze swej definicji – musi istnieć niezależnie, to znaczy nie zależeć ani od relacji, które wyznaczają jego miejsce w Bycie, ani od uznawania go przez innego człowieka. Mit Gygesa opowiada w gruncie rzeczy o Ja, o wewnętrzności, która istnieje nie uznana. Pozwala to wprawdzie na wiele bezkarnych zbrodni – ale taka jest cena wewnętrzności, to znaczy cena separacji. Życie wewnętrzne, Ja, separacja, to właśnie brak korzeni, nie-partycypacja, a stąd również dwuznaczna możliwość błędu i prawdy. Podmiot poznający nie jest częścią całości, bo z niczym nie graniczy. Jego dążenie do prawdy nie wynika z tęsknoty za bytem, którego mu brakuje. Prawda zakłada byt autonomiczny w swoim oddzieleniu – poszukiwanie prawdy jest relacją, która nie opiera się na prywatywności potrzeby. Szukać prawdy i znajdować prawdę to nawiązywać stosunek

[15] Przez opozycję rzeczy można poetycko nazwać „ślepymi osobami". Por. J. Wahl, *Dictionnaire subjectif*, w: *Poésie, pensée, perception*, Calmann-Lévy, 1948.

z Innym nie dlatego, że Ja określa się przez coś innego niż ono samo, lecz dlatego, że w pewnym sensie niczego mu nie brakuje.

Poszukiwanie prawdy jest jednak wydarzeniem bardziej fundamentalnym niż teoria, nawet jeśli badanie teoretyczne stanowi uprzywilejowaną odmianę owej relacji z zewnętrznością, którą zwiemy prawdą. Ponieważ separacja bytu oddzielonego nie jest względna, to znaczy nie powstała w wyniku oddalania się od Innego, lecz wydarzyła się jako psychika, relacja z Innym nie polega na pokonywaniu oddalenia przez ruch w drugą stronę, lecz na zdążaniu ku Innemu w Pragnieniu, któremu nawet teoria zawdzięcza zewnętrzność swego celu. Albowiem idea zewnętrzności, która przyświeca szukaniu prawdy, możliwa jest tylko jako idea Nieskończoności. Nawrócenie się duszy na zewnętrzność, czyli na absolutnie Inne, czyli na nieskończoność, nie daje się wywieść z samej tożsamości tej duszy, gdyż nie jest na jej miarę. Idea Nieskończoności nie pochodzi zatem od Ja i nie wynika z jakiejś potrzeby Ja, która wyrażałaby tylko jego braki. Ruch pochodzi tu od myślanego bytu, nie od myślącego podmiotu. Jest to jedyne poznanie wyrastające z takiej inwersji – poznanie bez *a priori*. Idea Nieskończoności *objawia się* w mocnym sensie słowa. Nie istnieje religia naturalna. Ale właśnie dlatego to wyjątkowe poznanie nie jest już obiektywne. Nieskończoność nie jest „przedmiotem" poznania na miarę kontemplującego spojrzenia, lecz Upragnionym budzącym Pragnienie, to znaczy odsłaniającym się przed myślą, która w każdej chwili *myśli więcej, niż myśli*. Nie należy przez to rozumieć, że nieskończoność jest jakimś ogromnym przedmiotem, przekraczającym horyzonty spojrzenia. Miarą nieskończenia nieskończoności jest Pragnienie, bo jego miara znaczy niemożność miary. Mierzony Pragnieniem bezmiar jest twarzą. Właśnie to pozwala odróżnić Pragnienie od potrzeby. Pragnienie jest dążeniem poruszanym

przez Upragnione; rodzi się za sprawą swojego „przedmiotu", jest objawieniem. Potrzeba jest zaś brakiem w duszy i pochodzi od podmiotu.

Prawdy szukamy w Innym, ale szukamy jej dlatego, że niczego nam nie brak. Odległość jest nie do pokonania, a jednocześnie pokonana. Byt odseparowany jest zaspokojony, niezależny, a jednak szuka Innego, choć tego poszukiwania nie pobudza ani potrzeba, ani wspomnienie utraconego dobra – otóż taką sytuację nazywamy mową. Prawda pojawia się tam, gdzie byt oddzielony od innego bytu nie pogrąża się w nim, ale do niego mówi. Mowa, która nie dotyka Innego choćby muśnięciem, dotyka go jednak, wzywając go albo mu rozkazując, albo słuchając go w całej prostocie tej relacji. Separacja i wewnętrzność, prawda i mowa – to kategorie idei Nieskończoności, czyli metafizyki.

W separacji – urzeczywistniającej się jako psychika, jako rozkoszowanie się, jako egoizm, jako szczęście, w którym Ja znajduje swoją tożsamość – Ja nie zwraca uwagi na Innego. Jego separacji nie daje się ani analitycznie, ani dialektycznie wyprowadzić z relacji z Innym. Ale Pragnienie Innego, choć jest ponad szczęściem, wymaga tego szczęścia, tej zmysłowej autonomii w świecie. Ja obdarzone życiem osobowym, Ja ateistyczne, którego ateizm nie zna braku i którym nie rządzi ślepy los, przekracza siebie w Pragnieniu, jakie budzi w nim obecność Innego. Pragnienie pragnie w bycie już szczęśliwym: pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową.

Już samo Ja istnieje w pełnym sensie, bo nie sposób przyjąć, że najpierw tylko istnieje, a dopiero potem, dodatkowo, zostaje obdarzone szczęściem, stanowiącym zaledwie atrybut jego istnienia. Ja istnieje od razu jako oddzielone przez swoje rozkoszowanie się, to znaczy jako od razu szczęśliwe i dla szczęścia zdolne poświęcić swój nagi byt. *Egzystuje*, istnieje

w pełnym sensie, istnieje ponad zwykłym byciem. Ale w Pragnieniu istnienie Ja zdaje się nabierać jeszcze wyższego sensu, ponieważ dla Pragnienia możemy poświęcić nawet własne szczęście. Tak więc Ja wznosi się ponad bycie, a przynajmniej na szczyt, do apogeum bycia, przez rozkoszowanie się (czyli szczęście) i przez Pragnienie (czyli prawdę i sprawiedliwość). Ponad byciem. W porównaniu z klasycznym pojęciem substancji Pragnienie stanowi jakby inwersję. Bycie staje się w nim dobrocią: w apogeum swojego bycia, rozkwitając w szczęściu, w egoizmie, ustanawiając się jako *ego*, nagle, bijąc swój własny rekord, Ja zaczyna się troszczyć o inny byt. Jest to inwersja radykalna: nie jakaś funkcja bytu, zbaczającego ze swego celu, lecz odwrócenie samego sposobu bycia bytu, który zawiesza spontaniczny ruch własnego istnienia i nadaje inny sens swej bezgranicznej apologii*.

Pragnienie, którego nie można zaspokoić nie dlatego, że odpowiada nieskończonemu głodowi, ale dlatego, że nie żąda pokarmu. Pragnienie, którego nie można zaspokoić nie dlatego, że człowiek jest skończony. Czy platoński mit miłości, zgodnie z którym jest ona dzieckiem dostatku i biedy, można interpretować jako ubóstwo samego bogactwa, jako pragnienie, które pragnie nie tego, co utraciliśmy, lecz jest Pragnieniem absolutnym, pojawiającym się w bycie zaspokojonym i absolutnie już „na nogach"? Czy odrzucając mit *androgyne*, przedstawiony przez Arystofanesa, Platon nie dostrzegł już nie-nostalgicznego charakteru Pragnienia i filozofii, które zakładają, że jesteśmy u siebie, a nie, że jesteśmy wygnańcami? Pragnienie jako erozja absolutu bycia za sprawą obecności Upragnionego, obecności objawionej i drążącej Pragnienie w bycie, który w separacji doświadcza siebie jako autonomii.

---

* Zob. przypis tłumacza na s. 27.

Jednak miłość platońska nie pokrywa się z tym, co nazwaliśmy Pragnieniem. Pierwotnym celem ruchu Pragnienia nie jest nieśmiertelność, lecz Inny, Obcy. Jest ono absolutnie nieegoistyczne, na imię ma sprawiedliwość. Nie wiąże bytów już wcześniej spowinowaconych. Wielka siła idei Stworzenia, jaką przyniósł monoteizm, polega na tym, że Stworzenie dokonuje się *ex nihilo* – a liczy się tu nie tyle fakt, iż jest to dzieło bardziej niezwykłe niż demiurgiczne formowanie materii, co fakt, że byt odseparowany, właśnie dlatego, że jest stworzony z nicości, nie pochodzi po prostu od Ojca, lecz jest od Niego absolutnie inny. Nawet relację synostwa można uznać za istotną dla przeznaczenia Ja tylko pod warunkiem, że człowiek pamięta o kreacji *ex nihilo*, bez której syn nie jest prawdziwym Innym. Wreszcie, dystans, jaki dzieli szczęście i Pragnienie, oddziela politykę od religii. Polityka dąży do wzajemnego uznania, to znaczy do równości; zapewnia szczęście. Prawo polityczne dopełnia i uświęca walkę o uznanie. Religia jest zaś Pragnieniem, a nie walką o uznanie. Jest możliwym nadmiarem w społeczeństwie równych, nadmiarem chwalebnej pokory, odpowiedzialności i poświęcenia, a zarazem warunkiem samej równości.

3. *(Roz)mowa*

Twierdząc, że prawda jest modalnością relacji między Toż-Samym a Innym, nie przeciwstawiamy się intelektualizmowi, lecz nadajemy sens jego fundamentalnej aspiracji: poszanowaniu bytu, który oświeca intelekt. Uznaliśmy, że oryginalność separacji polega na autonomii bytu oddzielonego. I właśnie z tego powodu w poznaniu, a dokładniej w jego roszczeniach, byt poznający nie partycypuje w bycie poznawanym ani się z nim nie jednoczy. Relacja prawdy zawiera zatem wymiar wewnętrzności – psychikę, dzięki której metafizyk wchodzący

w relację z Metafizycznym pozostaje w izolacji. Ale powiedzieliśmy również, że stosunek prawdy, który jednocześnie pokonuje i nie pokonuje dystansu, nie tworzy całości z „drugim brzegiem", ale opiera się na mowie: na relacji, której terminy *wyabsolutniają się* (*s'absolvent*)* z relacji – pozostają w niej absolutne. Bez tego uwolnienia, bez tej absolucji, absolutny dystans metafizyki byłby złudzeniem.

Poznanie przedmiotowe nie stanowi stosunku, którego terminy mogłyby się uwolnić (*s'absoudre*) z relacji. Obiektywne poznanie na próżno chce być bezinteresowne, bo zawsze odciska się na nim piętno sposobu, w jaki byt poznający ujmował Rzeczywistość. Uznając, że prawda polega na odsłanianiu, wiążemy ją z horyzontem tego, kto odsłania. Platon, utożsamiając poznanie z widzeniem, w micie zaprzęgu przedstawionym w *Faidrosie* kładzie nacisk na ruch duszy, która ogląda prawdę i na względność prawdy w stosunku do tego ruchu. Byt odsłania się ze względu na nas, a nie καθ'αὑτό. Zgodnie z klasyczną terminologią, zmysłowość, uznawana za czyste doświadczenie, za receptywność bytu, staje się poznaniem dopiero wtedy, gdy zostaje przetworzona przez intelekt. Zgodnie z terminologią współczesną, odsłaniamy coś tylko ze względu na jakiś projekt. W procesie pracy ujmujemy coś ze względu na cel, jaki chcemy osiągnąć. W *Parmenidesie* Platon wspomina o modyfikacji, jaką poznanie wnosi do Jednego, które za sprawą poznania traci swoją jedność. Poznanie w absolutnym sensie słowa, czyste doświadczenie innego bytu, powinno zachować inny byt καθ'αὑτό.

* Lévinas używa czasownika *s'absoudre*, który ma znaczenie zasadniczo religijne: „uwolnić (się) od grzechu" i którego rdzeń słowotwórczy jest taki sam jak w słowach „absolucja" i „absolut", co umożliwia grę słów trudno przekładalną na polski. Aby ją mimo wszystko oddać, proponuję neologizm „wyabsolutniać się", używając go zamiennie ze zwrotami „uwalniać się z relacji" i „pozostawać absolutnym w relacji".

Przedmiot odnosi się do projektu i do pracy bytu poznającego, ponieważ obiektywne poznanie jest relacją z bytem zawsze już przekroczonym i podlegającym interpretacji. W pytaniu „Co to jest?" zawsze już ujmuje się „to" jako „tamto". Albowiem poznać obiektywnie to poznać historycznie: *dany fakt, już dokonany*, już przekroczony. To, co historyczne, nie definiuje się przez przeszłość – zarówno historyczność, jak przeszłość należy definiować przez tematy, o których można mówić. Są tematyzowane właśnie dlatego, że już nie mówią. To, co historyczne, jest na zawsze nieobecne nawet w swej obecności. Chcemy przez to powiedzieć, że znika za swoimi przejawami – jego przejawianie się jest zawsze powierzchowne i dwuznaczne, jego początek, jego zasada są zawsze gdzie indziej. To, co historyczne, jest zjawiskiem – rzeczywistością bez rzeczywistości. Upływ czasu, w którym zgodnie z Kantowskim schematem konstytuuje się świat, nie ma początku. Ten świat, który utracił swoją zasadę – an-archiczny świat zjawisk – nie odpowiada poszukiwaniu prawdy, ale wystarcza rozkoszowaniu się, które jest wystarczalnością samą i którego nie wzrusza zagadka, jaką dla poszukiwania prawdy jest zewnętrzność. Świat rozkoszowania się nie może zadowolić metafizycznego roszczenia. Poznanie rzeczywistości stematyzowanej jest tylko wciąż ponawianą walką przeciwko zawsze możliwej mistyfikacji faktu, a zarazem bałwochwalstwem faktu, to znaczy odwoływaniem się do tego, co nie mówi i nieprzezwyciężalną wielością znaczeń oraz mistyfikacji. Z drugiej strony zaprasza ono poznającego do niekończącej się psychoanalizy, do rozpaczliwego szukania prawdziwego początku przynajmniej w samym sobie, do wysiłku przebudzenia się.

Ukazanie się καθ'αὑτό, w którym byt porusza nas, nie wyślizgując się i nie zdradzając siebie – nie polega wcale na tym, że zostaje on odsłonięty, nie na tym, że odkrywa się przed spojrzeniem, które czyni z niego temat interpretacji i które

zajmuje pozycję absolutną, panując nad przedmiotem. Ukazanie się καθ'αὐτό polega na tym, że byt do nas mówi – niezależnie od postawy, jaką wobec niego zajmujemy – że *się wyraża*. Wykraczając poza wszystkie warunki widzialności przedmiotu, byt nie pojawia się w świetle innego bytu, ale ukazuje się we własnej osobie poza zjawiskiem, które może go tylko zapowiedzieć, obecny jako ktoś, kto kieruje własnym ukazywaniem się – obecny przed ukazaniem się, które go tylko ukazuje. *Doświadczenie absolutne nie jest odsłonięciem, ale objawieniem*: zbieżnością wyrażanego i tego, kto wyraża, szczególnym ukazywaniem się innego człowieka, uobecnianiem się twarzy ponad formą. Forma, która nieustannie zdradza to, co ukazuje, która zastyga w kształt plastyczny adekwatny do Toż-Samego, znosi zewnętrzność Innego. Twarz jest żywą obecnością, ekspresją. Życie ekspresji polega na rozbijaniu formy, w jakiej byt, pokazując się jako temat, jest właśnie dlatego ukryty. Twarz mówi. Ukazanie się twarzy jest już mową. Ten, kto się ukazuje, idzie, jak mówił Platon, w sukurs sobie samemu. W każdej chwili rozbija formę, którą pokazuje.

Rozbijać w ten sposób formę adekwatną do Toż-Samego, aby móc ukazać się jako Inny – to znaczyć albo mieć sens. Ukazywać się, znacząc – to mówić. Obecność, ujawniająca się w obecności obrazu jak ostrze spojrzenia, które na nas patrzy, wypowiada się. Znaczenie albo ekspresja zrywa zatem z wszelką intuicyjną daną, bo znaczenie właśnie nie jest dane. Znaczenie to nie idealna istota lub relacja, która odsłania się przed intelektualną intuicją i która z tego powodu wciąż jeszcze przypomina wrażenie, odsłaniające się przed okiem. Znaczenie to właśnie obecność zewnętrzności. Mowa nie jest po prostu modyfikacją intuicji (czyli myślenia), ale źródłową relacją z zewnętrznym bytem. Nie jest żałosnym defektem bytu pozbawionego intuicji intelektualnej – jakby

intuicja, czyli samotna myśl, stanowiła model wszelkiej prawidłowej relacji. Jest tworzeniem sensu. Sens nie powstaje jako idealna esencja – wypowiada się i naucza przez obecność, a nauczanie nie sprowadza się do zmysłowej lub intelektualnej intuicji, która jest myślą Toż-Samego. Nadawanie sensu przez obecność to wydarzenie nieredukowalne do oczywistości. Nie wchodzi w zakres intuicji. Jest jednocześnie bardziej bezpośrednie niż widzenie i bardziej odległe – jest obecnością Innego. Obecnością, która panuje nad tym, kto ją przyjmuje, która przychodzi z wysoka, nieprzewidywalna i właśnie dlatego ucząca nowości samej. Jest bezpośrednią obecnością bytu, który może kłamać, to znaczy decydować o kształcie swojej tematyzacji dla nas, ale który nie może ukryć swojej otwartości rozmówcy, walczącego zawsze z odsłoniętą twarzą. Przez maskę prześwitują oczy, nie dający się ukryć język oczu. Oko nie lśni, lecz mówi. Alternatywa prawdy i kłamstwa, szczerości i udawania, jest przywilejem tego, kto znajduje się w relacji absolutnie otwartej, w absolutnej szczerości, której nie można ukryć.

Działanie nie wyraża. Ma sens, ale odsyła do działającego podmiotu, gdy jest on wprost nieobecny. Ujmować kogoś przez jego dzieła to wkraczać w jego wewnętrzność, jakby dokonując włamania; zaskakujemy Innego w jego intymności, która go wprawdzie odsłania, ale nie wyraża[16], tak, jak to jest z postaciami z historii. Dzieła znaczą ich autora, ale pośrednio, w trzeciej osobie.

Można co prawda pojmować mowę jako akt, jako gest zachowania. Ale pomijamy wówczas to, co w mowie istotne: zbieżność objawiającego i objawianego w twarzy, która pojawia się wysoko nad nami – nauczając. I odwrotnie, gesty, dokonane akty mogą stać się jakby słowami, objawieniem, to

[16] Por. dalej.

znaczy, jak zobaczymy, nauczaniem, gdy tymczasem odtwarzanie postaci na podstawie jej zachowań jest dziełem naszej własnej, już zdobytej wiedzy.

Absolutne doświadczenie nie jest odsłanianiem. Odsłaniając w świetle subiektywnego horyzontu, nie znajdujemy noumenu. Jedynie rozmówca jest członem czystego doświadczenia: inny człowiek wchodzi ze mną w relację, pozostając καθ'αὑτό, wyraża się, a nie odsłania z pewnego „punktu widzenia" w pożyczonym świetle. „Obiektywność", jakiej poszukuje poznanie, pragnące być poznaniem w pełnym sensie, pojawia się ponad obiektywnością przedmiotu. Tylko rozmówca, którego *sposób bycia* polega na wychodzeniu od siebie, na pozostawaniu Obcym, a jednak na ukazywaniu się – ukazuje się jako niezależny od wszelkiego subiektywnego ruchu.

Ale stosunek z tą „rzeczą w sobie" nie znajduje się na granicy poznania, które zaczyna się jako konstytucja „żywego ciała", zgodnie ze sławną analizą w piątej z *Medytacji kartezjańskich* Husserla. Konstytucja ciała Innego w tym, co Husserl nazywa „sferą pierwotnego pochodzenia", transcendentalne „łączenie w parę" ukonstytuowanego w ten sposób przedmiotu z moim własnym ciałem, doświadczanym od wewnątrz jako „ja mogę", rozumienie ciała Innego jako *alter ego* – każdy z tych etapów, uważanych za opis konstytucji, skrywa przekształcanie się konstytucji przedmiotowej w relację z Innym – równie źródłową co konstytucja, z jakiej próbuje się ją wyprowadzić. Sfera pierwotnego pochodzenia, odpowiadająca temu, co nazwaliśmy Toż-Samym, zwraca się w stronę czegoś absolutnie innego tylko na wezwanie Innego człowieka. W porównaniu z *poznaniem przedmiotowym, objawienie* stanowi prawdziwą inwersję. U Heideggera współistnienie jest wprawdzie pomyślane jako relacja z innym człowiekiem, nieredukowalna do obiektywnego poznania, ale ostatecznie opiera się na relacji z *byciem w ogóle*, na rozumieniu, na ontologii. Heidegger z góry zakłada

tło bycia jako horyzont, na którym pojawia się wszelki byt, jakby horyzont i zawarta w nim idea granicy, właściwa widzeniu, były ostateczną osnową tej relacji. Co więcej, intersubiektywność jest u Heideggera współistnieniem, *my* wcześniejszym od Ja i od Innego, intersubiektywnością neutralną. Tylko relacja twarzą w twarz jednocześnie umożliwia relację społeczną i pozwala Ja trwać w separacji.

Durkheim, charakteryzując byt społeczny przez religię, w pewien sposób wykroczył już poza tę optyczną interpretację stosunku z Innym. Ja odnoszę się do Innego tylko przez Społeczeństwo, które nie jest po prostu wielością jednostek lub przedmiotów; Ja odnoszę się do Innego, który nie jest zwykłą częścią Całości ani uszczegółowieniem pojęcia. Docierać do Innego przez to, co społeczne, znaczy docierać do niego przez to, co religijne. W ten sposób Durkheim pozwala dostrzec transcendencję inną niż transcendencja obiektywności. Jednak religia szybko sprowadza się u niego do zbiorowych przedstawień: struktura przedstawienia, a więc i obiektywizującej intencji, która ją podszywa, ma ostatecznie wyjaśniać samą religię.

Dzięki prądowi idei, który ujawnił się niezależnie w *Dzienniku metafizycznym* Gabriela Marcela i w *Ja i Ty* Bubera – jakkolwiek oceniać towarzyszące tym ideom systematyczne rozważania – relacja z innym człowiekiem jako relacja nie dająca się sprowadzić do obiektywnego poznania straciła swój niezwykły charakter. Buber odróżnił relację z Przedmiotem, którą kieruje praktyka, od relacji dialogicznej, która ujmuje Innego jako Ty, jako partnera i przyjaciela. Twierdzi przy tym skromnie, że tę centralną w jego dziele ideę znalazł u Feuerbacha[17]. W rzeczywistości nabiera ona mocy dopiero w anali-

[17] Por. M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktór, PWN Warszawa 1993, s. 34. Na temat wpływu Bubera zob. przypis Maurice'a S. Friedmana w jego artykule *Martin Buber's theory of knowledge* w „The Review of Metaphysics" 1954 grudzień, s. 264.

zach Bubera i to dzięki niemu staje się znaczącym wkładem w myśl współczesną. Można się wszelako zastanawiać, czy *mówienie ty* nie umieszcza Innego w relacji zwrotnej i czy ta relacja jest źródłowa. Z drugiej strony relacja Ja-Ty zachowuje u Bubera charakter formalny: może łączyć człowieka z rzeczami tak samo, jak człowieka z człowiekiem. Formalizm Ja-Ty nie określa żadnej konkretnej struktury. Ja-Ty jest wydarzeniem (*Geschehen*), zderzeniem, rozumieniem – ale nie pozwala zdać sprawy z życia nie mającego struktury przyjaźni (chyba, że pokazując je jako zboczenie, upadek lub chorobę): z ekonomii, poszukiwania szczęścia, przedstawieniowej relacji z rzeczami. Niezbadane i niewyjaśnione, zachowania te są traktowane jak duchowość godna pogardy. W tej pracy nie rościmy sobie śmiesznej pretensji do „poprawiania" Bubera w tym punkcie. Zajmujemy inną perspektywę, wychodząc od idei Nieskończoności.

Roszczenie do poznania Innego i nawiązania z nim kontaktu spełnia się w relacji z innym człowiekiem, przybierając kształt relacji językowej, której istotą jest wezwanie, wołacz. Inny trwa i utwierdza się w swej heterogeniczności zawsze wtedy, gdy go wzywamy, choćby po to, by mu powiedzieć, że nie możemy z nim mówić, by stwierdzić, że jest chory, by go powiadomić, że został skazany na śmierć; nawet wtedy, gdy nad nim panujemy, gdy go ranimy, gwałcimy, mamy dla niego „respekt". Byt, który wzywam, nie jest bytem, który rozumiem: *nie podpada pod żadną kategorię.* Jest tym, do kogo mówię – nie ma atrybutów i jakości, odnosi się tylko do siebie. Ale formalna struktura wezwania wymaga rozwinięcia.

Przedmiot poznania jest zawsze faktem, już dokonanym i przekroczonym. Byt, który wzywamy, wezwany jest do mówienia, a jego mowa polega na „przychodzeniu w sukurs" jego słowom – na byciu *obecnym.* Ta obecność nie składa się

z chwil tajemniczo unieruchomionych w trwaniu, lecz polega na *nieustannym* podejmowaniu chwil, które upływają, przez byt idący im w sukurs i za nie odpowiedzialny. Właśnie ta *nieustanność* tworzy obecność, jest uobecnianiem się – życiem – obecności. Jak gdyby obecność tego, kto mówi, odwracała nieunikniony ruch, sprowadzający słowo wypowiedziane do przeszłości słowa pisanego. Ekspresja jest aktualizowaniem się aktualnego. Obecność powstaje w tej walce (jeśli tak można powiedzieć) z przeszłością, w tej nieustannej aktualizacji. Wyjątkowa aktualność mowy wyrywa ją z sytuacji, w której się pojawia i którą zdaje się przedłużać. Przynosi to, czego pozbawione jest już słowo pisane: nauczyciela, mistrza. Mowa, znacznie bardziej niż zwykły znak, jest z istoty pouczająca. Uczy przede wszystkim samego tego nauczania, dzięki któremu może dopiero uczyć rzeczy i idei (a nie, jak majeutyka, tylko je we mnie *budzić*). Idee oświecają mnie dzięki mistrzowi, nauczycielowi, który mi je *przedstawia*, który je kwestionuje; obiektywizacja i tematyzacja, którymi posługuje się obiektywne poznanie, opierają się już na nauczaniu. Kwestionowanie rzeczy w dialogu nie jest modyfikacją ich postrzegania, pokrywa się z ich *obiektywizacją*. Przedmiot *wyłania się*, gdy przyjęliśmy rozmówcę. Ale mistrz – zjednoczenie nauczania z nauczającym – nie jest żadnym faktem. Obecność mistrza, który uczy, pokonuje anarchię faktu.

Mowa nie warunkuje świadomości dlatego, że, jak chcieliby hegliści, pozwala samowiedzy wcielić się w obiektywne dzieło, za jakie uważa się język. Zewnętrzność rysowana przez język – przez relację z innym człowiekiem – nie jest podobna do zewnętrzności dzieła, bo obiektywna zewnętrzność dzieła mieści się już w świecie ustanowionym przez mowę jako transcendencję.

4. *Retoryka i niesprawiedliwość*

Nie każdy dyskurs jest relacją z zewnętrznością. W naszych rozmowach najczęściej nie mamy do czynienia z rozmówcą – mistrzem, ale z przedmiotem lub z dzieckiem, albo z „ogółem", jak mówi Platon[18]. Nasz dyskurs pedagogiczny lub psychagogiczny jest retoryką, mówieniem z pozycji kogoś, kto chce przechytrzyć bliźniego. Właśnie dlatego sztuka sofisty stanowi problem, wobec którego musi określić się prawdziwa mowa prawdy, czyli dyskurs filozoficzny. Retoryka, od której nie jest wolna żadna mowa i którą próbuje przezwyciężyć dyskurs filozoficzny, stawia mowie opór (to jest wprowadza do niej pedagogię, demagogię, psychagogię). Nie staje ona naprzeciw Innego, lecz podchodzi do niego z ukosa, choć nie trakuje go jak rzecz, bo pozostaje mową i mimo wszystkich swoich sztuczek zwraca się do Innego, zabiega o jego „tak". Ale specyficzna natura retoryki (propagandy, pochlebstwa, dyplomacji itp.) polega na niszczeniu wolności. Dlatego jest przemocą we właściwym sensie, to znaczy niesprawiedliwością. Przemocą, która gwałci nie coś bezwładnego – nie byłaby to przemoc – lecz gwałci wolność, która, właśnie jako wolność, powinna być nienaruszalna. Retoryka umie ujmować wolność za pomocą kategorii – zdaje się ją traktować jak przyrodę, zadając wewnętrznie sprzeczne pytanie: „Jaka jest natura tej wolności?"

Zrezygnować z psychagogii, demagogii, pedagogii, jakie zawiera retoryka, to stawać naprzeciw innego człowieka w sytuacji prawdziwego dyskursu. Byt nie jest wtedy w żadnym stopniu przedmiotem, wymyka się posiadaniu. To zerwanie z przedmiotowością znaczy pozytywnie, że byt ukazuje się w swojej twarzy, w swej *ekspresji*, w swej mowie. *Inny jako*

[18] Platon, *Faidros*, wyd. cyt., 273 D.

inny jest innym człowiekiem. Dopiero relacja rozmowy „pozwala mu być"; czyste „odsłonięcie", w którym byt jawi się jako temat, nie szanuje go wystarczająco, by mógł on osiągnąć ten poziom. *Stanie naprzeciw siebie w rozmowie nazywamy sprawiedliwością.* Jeżeli prawda pojawia się w *doświadczeniu* absolutnym, w którym byt jaśnieje swoim własnym światłem, znaczy to, że prawda pojawia się tylko w prawdziwej rozmowie, czyli w sprawiedliwości.

Zgodnie z Platonem, takiego absolutnego doświadczenia twarzą w twarz, gdy rozmówca ukazuje się jako byt absolutny (to znaczy jako nie podlegający kategoriom), nie można pojąć bez pośrednictwa Idei. Stosunek bezosobowy i bezosobowy dyskurs zdają się zakładać mowę samotnego rozumu, duszę, która rozmawia ze sobą. Ale czy platońska idea, do której zmierza myśliciel, oznacza wzniosły i doskonały *przedmiot*? Czy podkreślane w *Fedonie* pokrewieństwo między duszą a Ideami jest tylko idealistyczną metaforą, która wyraża przenikalność bytu dla myśli? Czy idealność ideału sprowadza się do jakości podniesionych do najwyższego stopnia, czy może oznacza region, w którym byty mają twarz, to znaczy są obecne w swoim własnym przesłaniu? Herman Cohen – będąc w tym platonikiem – utrzymywał, że kochać można tylko Idee, ale że pojęcie Idei jest koniec końców równoznaczne z przekształcaniem się inego bytu w innego człowieka. Według Platona prawdziwa mowa może przyjść sobie samej z pomocą: treść, która mi się ukazuje, jest nieodłączna od bytu, który ją pomyślał, to zaś znaczy, że autor mowy może mi odpowiedzieć na pytania. Dla Platona myślenie nie ogranicza się do bezosobowego wiązania ze sobą prawdziwych stosunków, lecz zakłada osoby i stosunki międzyosobowe. Demon Sokratesa pojawia się nawet w sztuce majeutycznej, a przecież odwołuje się ona do tego, co ludziom

wspólne[19]. Wspólnota możliwa dzięki ideom nie ustanawia między rozmówcami zwykłej równości. Filozof, którego w *Fedonie* porównuje się do strażnika na posterunku, jest we władzy bogów – nie jest im równy. Czy można wznieść się ponad hierarchię bytów, na której szczycie stoi istota rozumna? Jakiej nowej postaci czystości odpowiada wyniesienie boga? Słowom i uczynkom, które zwracają się do ludzi i które do pewnego stopnia zawsze są retoryką i negocjacją (gdzie my dogadujemy się z nimi), mowie, która zwraca się do ogółu – przeciwstawia Platon mowę, która jest „miła bogom"[20]. Rozmówcy nie są tu równi; po dotarciu do prawdy mowa oznacza rozmowę z bogiem, który nie jest naszym „współniewolnikiem"[21]. Relacja społeczna nie wypływa z kontemplacji prawdy, relacja z innym człowiekiem, naszym mistrzem, dopiero prawdę umożliwia. Prawda łączy się zatem ze stosunkiem społecznym, jakim jest sprawiedliwość. Sprawiedliwość polega na tym, że w Innym widzę nauczyciela, mistrza. Równość osób sama przez się nic nie znaczy. Ma sens ekonomiczny, zakłada pieniądz i opiera się już na sprawiedliwości, która – gdy jest prawdziwa – zaczyna się od Innego. Polega na uznaniu wyższości Innego i jego mistrzostwa, jest kontaktem z innym człowiekiem ponad retoryką, to znaczy ponad panowaniem i wyzyskiem. W tym sensie sprawiedliwość i wyjście poza retorykę są jednym i tym samym.

5. (Roz)mowa i etyka

Czy obiektywizm i powszechność myślenia można ugruntować w (roz)mowie? Czy powszechne myślenie nie jest samo w sobie wcześniejsze od mowy? Czy, mówiąc, umysł nie od-

[19] Platon, *Teajtet*, wyd. cyt., 151 A.
[20] Platon, *Faidros*, wyd. cyt., 273 E.
[21] Tamże.

wołuje się do tego, co myśli już inny umysł i czy oba nie uczestniczą we wspólnych ideach? Ale wspólnota myśli sprawiłaby, że mowa jako relacja między bytami byłaby niemożliwa. Spójny dyskurs jest jeden. Uniwersalne myślenie obchodzi się bez komunikacji. Jeden rozum nie może być inny dla drugiego. Jak w ogóle rozum może być mój albo inny, skoro samo jego bycie polega na znoszeniu szczegółowości?

Myśl europejska zawsze zwalczała pogląd – utożsamiany ze sceptycyzmem – że człowiek jest miarą wszechrzeczy, a przecież kryje się w nim idea ateistycznej separacji, która stanowi jeden z fundamentów mowy. Wedle owej myśli czujące Ja nie może leżeć u źródeł Rozumu, bo to Rozum określa Ja. Rozum, który przemawia w pierwszej osobie, nie zwraca się do Innego, prowadzi monolog. Prawdziwą osobowość, charakterystyczną dla niezależnej osoby suwerenność, uzyskuje dopiero wtedy, gdy staje się powszechny. Oddzielone istoty myślące stają się rozumne tylko w tej mierze, w jakiej ich osobiste i szczegółowe akty myślenia stanowią momenty tego jedynego i powszechnego dyskursu. W myślącej jednostce rozum występuje tylko o tyle, o ile ona sama rozpuszcza się w swoim dyskursie, o ile myśl pojmuje myślącego – w etymologicznym sensie słowa „pojmować" (*comprendre*)* – to znaczy o ile go obejmuje.

Ale uznając, że myślący byt jest tylko momentem myśli, ograniczamy objawiającą funkcję języka do jego koherencji, która wyraża spójność pojęć. W tej koherencji ulatnia się niepowtarzalne Ja myślącego bytu. Funkcja języka miałaby polegać na usuwaniu „innego", które taką koherencję rozrywa

---

* Francuskie *comprendre* – „rozumieć", ale także „obejmować, zawierać" – składa się z przedrostka *com-* („współ"-, „razem") i czasownika *prendre* – „brać", dlatego Lévinas zapisuje go czasem rozłącznie jako *com-prendre*, by wydobyć nas jaw jego sens etymologiczny, a tym samym związek rozumienia z braniem, ogarnianiem. Po polsku podobna dwuznaczność – zarazem „rozumieć" i „brać" – charakteryzuje czasownik „pojmować".

i dlatego wydaje się z gruntu irracjonalne. Osobliwy to wynik: język miałby polegać na usuwaniu Innego przez uzgadnianie go z Toż-Samym! A przecież język w swej funkcji ekspresyjnej właśnie zachowuje Innego, do którego się zwraca, którego pyta, którego wzywa. Nie polega oczywiście na wzywaniu Innego jako bytu przedstawionego i pomyślanego. Ale właśnie dlatego zawiązuje relację niesprowadzalną do relacji podmiot-przedmiot: jest *objawianiem się* Innego. Dopiero w takim objawieniu może powstać język jako system znaków. Inny, którego wzywamy, nie jest bytem przedstawionym, nie jest daną, nie jest czymś szczegółowym, co w pewien sposób już poddaje się uogólnieniu. Język nie tylko nie zakłada powszechności i ogólności, ale dopiero je umożliwia. Język zakłada rozmówców, wielość. Ich obcowanie ze sobą nie polega na tworzeniu wzajemnych przedstawień ani na partycypacji w powszechności, we wspólnej płaszczyźnie językowej. Ich obcowanie, jak za chwilę powiemy, jest etyką.

Platon podkreśla różnicę między obiektywnym porządkiem prawdy, bez wątpienia tym, który powstaje na piśmie, bezosobowo, a rozumem *w* żywej istocie, a żywą mową, która jest „zdolna wspomagać [umysł], świadoma tego, do kogo należy przemawiać, a wobec kogo milczeć”[22]. Mową, która nie polega zatem na rozwijaniu się gotowej już wewnętrznej logiki, ale na tworzeniu prawdy w walce między myślącymi bytami, ze wszystkimi niebezpieczeństwami wolności. Stosunek językowy zakłada transcendencję, radykalną separację, obcość rozmówców, objawianie się Innego dla mnie. Inaczej mówiąc, język mówi tam, gdzie między członami relacji nie ma wspólnoty, gdzie nie ma wspólnej płaszczyzny, gdzie taka płaszczyzna ma dopiero powstać. Powstać z tej transcendencji. Rozmowa jest zatem doświadczeniem czegoś absolutnie obce-

[22] Tamże, 276 A.

go, „poznaniem" lub „doświadczeniem" czystym, *traumatyzmem zdziwienia.*

Tylko to, co absolutnie obce, może nas pouczyć. A tylko człowiek może być dla mnie absolutnie obcy – odporny na wszelką typologię, wszelkie zaszeregowanie rodzajowe, wszelką charakterystykę, wszelką klasyfikację, to znaczy tylko człowiek może być członem „poznania", które w końcu wznosi się ponad przedmiot. Obcość Innego, sama jego wolność! Tylko byty wolne mogą być dla siebie obce. Wolność, choć jest im „wspólna", jest właśnie tym, co je dzieli. „Czyste poznanie", język, polega na takim stosunku z bytem, że w pewnym sensie jest on poza tym stosunkiem albo, inaczej mówiąc, jest w relacji ze mną tylko w tej mierze, w jakiej istnieje wyłącznie w stosunku do siebie jako καθ'αὑτό bytu leżącego poza wszelkim atrybutem mogącym go jakoś zakwalifikować, to znaczy sprowadzić do tego, co jest mu wspólne z innymi bytami; jest zatem bytem, który jest absolutnie nagi.

Rzeczy są nagie tylko metaforycznie, kiedy są pozbawione ozdób: nagie ściany, nagie krajobrazy. Nie potrzebują ozdób, gdy zatracają się w spełnianiu funkcji, do której są stworzone, gdy tak radykalnie podporządkowują się własnemu celowi, że w nim zanikają. Znikają pod własną formą. Postrzeganie rzeczy jednostkowych dowodzi jednak, że nie rozpuszczają się one całkowicie; wychodzą ze swych form, przebijają je, dziurawią, nie rozpuszczają się w relacjach, które wpisują je w całość. W jakimś stopniu zawsze przypominają te przemysłowe miasta, w których wszystko jest przystosowane do celu produkcji, ale które, zadymione, pełne odpadków i smutku, istnieją także dla siebie. Nagość rzeczy to nadwyżka jej bytu w stosunku do jej celu. To jej absurdalność, jej bezużyteczność, ujawniająca się jako taka tylko w stosunku do formy, od której rzecz się odcina i której jej brakuje. Rzecz jest zawsze nieprzejrzystością, oporem, brzydotą. Dlatego koncepcja Platona, zgodnie z którą

intelligibilne słońce mieści się poza widzącym okiem i poza oświetlanym przedmiotem, dokładnie opisuje postrzeganie rzeczy. Przedmioty nie mają własnego światła, przyjmują światło pożyczone.

Piękno wprowadza do tego nagiego świata nową celowość – celowość wewnętrzną. Odsłaniając świat przez naukę i sztukę, nadajemy znaczenie żywiołom, przekraczamy percepcję. Odsłonić rzecz znaczy oświetlić ją przez formę: znaleźć dla niej miejsce w całości, dostrzec jej funkcję lub jej piękno.

Dzieło języka polega na czymś zupełnie innym: na wchodzeniu w stosunek z nagością wyzutą z wszelkiej formy, ale mającą sens jako taka, καθ'αὑτό, z nagością, która znaczy, zanim rzucimy na nią światło, która ukazuje się nie jako brak w świecie ambiwalencji wartości (dobro albo zło, piękno albo brzydota) – ale jako *wartość zawsze pozytywna*. Taka nagość jest twarzą. Nagość twarzy ukazuje mi się nie jak coś, co odsłaniam i co z tego powodu jest mi dane, dane moim władzom, moim oczom, moim postrzeżeniom w świetle, które jest wobec tego czegoś zewnętrzne. Twarz zwróciła się w moją stronę – oto cała jej nagość. *Istnieje* sama przez się, a nie przez odniesienie do systemu.

To prawda, że nagość może mieć jeszcze trzecie znaczenie, poza absurdalnością rzeczy, która traci swój system odniesienia i poza znaczeniem twarzy, która przebija każdą formę: może być nagością ciała, odczuwaną we wstydzie, ukazującą się innemu człowiekowi we wstręcie i w pożądaniu. Ale ta nagość w taki czy inny sposób zawsze odnosi się do nagości twarzy. Tylko byt absolutnie nagi w twarzy może obnażyć się bez wstydu.

Jednak różnica między twarzą, która się do mnie zwraca, a odsłonięciem się rzeczy oświetlonej przez swoją formę nie odróżnia po prostu dwóch sposobów „poznania". Relacja z twarzą nie jest poznaniem przedmiotu. Transcendencja twarzy

to jednocześnie jej nieobecność w świecie, do którego wkracza, osamotnienie bytu, jego dola obcego, nędzarza lub proletariusza. Obcość, która jest wolnością, jest także nędzą obcości. Wolność ukazuje się jako Inny; ukazuje się Toż-Samemu, który jest zawsze autochtonem w bycie, który zawsze ma przywilej domostwa. Inny, wolny, jest również cudzoziemcem. Nagość jego twarzy znajduje przedłużenie w nagości ciała, któremu jest zimno i które wstydzi się swej nagości. Istnienie καθ' αὑτό jest w świecie nędzą. Właśnie wtedy między mną a Innym powstaje stosunek, który wykracza poza retorykę.

To spojrzenie, które błaga i wymaga – które może błagać tylko dlatego, że wymaga – pozbawione wszystkiego, bo do wszystkiego mające prawo i które uznajemy, dając mu coś (a dając, „kwestionujemy rzeczy") – to spojrzenie jest samą epifanią twarzy jako twarzy. Nagość twarzy jest ogołoceniem. Uznać Innego to uznać głód. Uznać Innego – to dawać. Ale dawać nauczycielowi, mistrzowi, temu, do kogo w wymiarze wysokości mówimy „panie" („*vous*") .

W szczodrości dawania świat będący własnością Ja – świat otwarty na rozkoszowanie się – można zobaczyć z punktu widzenia, który nie zależy od egoizmu. „Obiektywny" jest nie tylko przedmiot nieporuszonej kontemplacji. Bo może raczej nieporuszona kontemplacja definiuje się przez dar, przez zniesienie niezbywalnej własności. Obecność Innego znaczy właśnie, że moje radosne posiadanie świata zostało zakwestionowane. Konceptualizacja rzeczywistości zmysłowej zakłada już rozcięcie żywej tkanki mojej substancji, mojego domu, odniesienie tego, co moje, do Innego, co przygotowuje upadek rzeczy do poziomu możliwych towarów. To wstępne wywłaszczenie jest warunkiem późniejszego uogólnienia przez pieniądz. Konceptualizacja jest pierwszym uogólnieniem i warunkiem obiektywności. Obiektywność znaczy zniesienie niezbywalnej własności – a więc zakłada już epifanię Innego. Cały

problem uogólniania można sprowadzić do problemu obiektywności. Idea ogólna i abstrakcyjna nie może zakładać obiektywności już ukonstytuowanej, a twierdzenie, że przedmiot ogólny jest przedmiotem zmysłowym, tylko że myślanym z ogólną i idealizującą intencją, nie pozwala przezwyciężyć nominalistycznej krytyki idei ogólnych i abstrakcyjnych. Bo trzeba jeszcze powiedzieć, co znaczy ta ogólna i idealizująca intencja. Przejście od postrzeżenia do pojęcia należy do konstytucji obiektywności postrzeganego przedmiotu. Nie można powiedzieć, że idealizująca intencja przyobleka percepcję, przez którą samotne bycie tożsamego ze sobą podmiotu kieruje się do transcendentnego świata idei. Ogólność Przedmiotu jest korelatem szczodrości podmiotu – który w swojej drodze do Innego ponad samotnym i egoistycznym rozkoszowaniem się pozwala w obszarze wyłącznego rozkoszowania się wybuchnąć wspólnocie dóbr tego świata.

Uznać Innego znaczy więc dotrzeć do niego przez świat rzeczy, które posiadam, ale równocześnie, dając, stworzyć poprzez dar wspólnotę i powszechność. Język jest powszechny dlatego, że stanowi przejście od jednostkowości do ogólności, przejście, w którym moje rzeczy ofiarowuję Innemu. Mówić to czynić świat wspólnym, tworzyć wspólne miejsca. Język nie odnosi się do ogólności pojęć, ale rzuca podstawy wspólnego posiadania. Znosi niezbywalną własność rozkoszowania się. W rozmowie świat nie jest już tym, czym był w separacji – u siebie, gdzie wszystko jest mi dane – ale tym, co daję: komunikowalnością, tym, co pomyślane, powszechnością.

Tak więc rozmowa nie polega na patetycznej konfrontacji dwóch bytów uciekających od rzeczy i od innych ludzi. Rozmowa nie jest miłością. Transcendencja Innego, która jest jego wyniesieniem, jego wysokością, jego panowaniem, obejmuje w swoim konkretnym sensie jego nędzę, jego opusz-

czenie i jego obcość. Jest spojrzeniem obcego, wdowy i sieroty, spojrzeniem, którego nie mogę uznać inaczej, niż dając lub odmawiając – bo mam wolność dawania lub odmawiania – ale z konieczności przechodząc przez pośrednictwo rzeczy. Rzeczy nie są, jak u Heideggera, podstawą miejsca, kwintesencją wszystkich relacji, które stanowią o naszej obecności na ziemi (i pod niebem, we wspólnocie z ludźmi i w oczekiwaniu na bogów). Faktem ostatecznym jest stosunek Toż-Samego z Innym, moje przyjęcie Innego, kiedy rzeczy pojawiają się nie jako to, co buduję, lecz jako to, co daję.

6. Metafizyka i człowieczeństwo

Odnosić się do absolutu w sposób ateistyczny to przyjmować absolut oczyszczony z przemocy sacrum. W wymiarze wysokości, gdzie ukazuje się świętość Nieskończonego – to znaczy jego separacja – nieskończoność nie spala oczu, które się do niej wznoszą. Mówi, nie ma mitycznego formatu bytu, któremu nie sposób stawić czoła i który chwyta Ja w swe niewidzialne sieci. Nie jest numeniczna*: Ja, które się do niej zbliża, nie zostaje unicestwione ani wyniesione poza siebie, ale pozostaje u siebie i zachowuje swą odrębność. Tylko byt ateistyczny może odnosić się do Innego i zarazem *wyabsolutniać się* z tej relacji. Transcendencja nie polega na jednoczeniu się z bytem transcendentnym przez partycypację. Relacja metafizyczna – idea Nieskończoności – wiąże z noumenem, który nie jest numenem. Ten noumen różni się od pojęcia Boga, jakie posiadają wierni religii pozytywnych, niezbyt wyzwoleni z więzów partycypacji i bezwiednie pogrążeni w micie. Idea Nieskończoności, relacja metafizyczna, jest świtaniem ludzkości

* Od „numen" – bezosobowe sacrum, święta siła w religii starożytnego Rzymu.

bez mitów. Ale wiara oczyszczona z mitów, wiara monoteistyczna, zakłada metafizyczny ateizm. Objawienie jest rozmową. Przyjąć objawienie może tylko byt zdolny do roli rozmówcy, byt odseparowany. Ateizm stanowi warunek prawdziwej relacji z prawdziwym Bogiem καθ'αὑτό. Ta relacja jednakowo różni się od partycypacji i od obiektywizacji. Słyszeć boskie słowo nie znaczy poznawać jakiś przedmiot, ale być w relacji z substancją, która przewyższa swoją ideę we mnie, która jest wyższa nad to, co Kartezjusz nazywał jej „istnieniem obiektywnym". Substancja poznana, stematyzowana, nie jest już „wedle samej siebie". Rozmowa, w której nieskończoność jest jednocześnie obca i obecna, zawiesza partycypację i ustanawia, ponad przedmiotowym poznaniem, czyste doświadczenie stosunku społecznego, w którym istnienie jednego bytu nie zależy od jego kontaktu z drugim.

To, że byt transcendentny jest obcy i w nędzy, znaczy, że metafizyczna relacja z Bogiem nie może zachodzić z pominięciem ludzi i rzeczy. Wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka. Relacja z Transcendentnym – wolna od jakiejkolwiek władzy nad Transcendentnym – jest relacją społeczną. To w niej Byt Transcendentny, nieskończenie Inny, wzywa nas i odwołuje się do nas. Bliskość Innego, bliskość bliźniego, jest w bycie nieuchronnym momentem objawienia, momentem absolutnej (to znaczy wyzwolonej z wszelkiej relacji) obecności, która się wyraża. Sama jej epifania polega na tym, że porusza nas ona swoją nędzą w twarzy Obcego, wdowy i sieroty. Ateizm metafizyka znaczy pozytywnie, że stosunek z Metafizycznym jest zachowaniem moralnym, a nie teologią, nie tematyzacją, nawet jeśli przynosi ona poznanie atrybutów Boga przez analogię. Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom. Boga nie można bezpośrednio zrozumieć przez zwrócenie ku Niemu wzroku nie dlatego, że nasza inteligencja

jest ograniczona, ale dlatego, że relacja z nieskończonością respektuje całkowitą Transcendencję Innego, nie daje się zauroczyć, i ponieważ nasza zdolność przyjmowania człowieka idzie dalej niż rozumienie, które tematyzuje i obejmuje swój przedmiot. Idzie dalej, bo idzie właśnie ku Nieskończoności. Rozumienie Boga jako partycypacja w Jego świętym życiu, rozumienie rzekomo bezpośrednie, jest niemożliwe dlatego, że partycypacja naruszałaby boskość, i dlatego, że nic nie jest bardziej bezpośrednie niż twarzą w twarz, będące samą prostotą. Bóg niewidzialny to nie tylko Bóg niewyobrażalny, ale Bóg, do którego dostęp daje jedynie sprawiedliwość. Optyką ducha jest etyka. Nie oddaje jej relacja podmiot–przedmiot, bo jest to relacja bezosobowa, a do Boga niewidzialnego, lecz osobowego nie można dotrzeć inaczej niż przez relację z ludźmi. Ideał nie jest tylko najwyższym bytem, sublimacją przedmiotowości lub sublimacją Ty, możliwą w miłosnym osamotnieniu. Aby otworzyła się wyrwa, która prowadzi do Boga, trzeba dzieła sprawiedliwości – prawego twarzą w twarz – i „widzenie" jest tu tym samym, co sprawiedliwy czyn. Metafizyka dzieje się więc tam, gdzie zachodzi relacja społeczna – w naszych stosunkach z ludźmi. Żadne „poznanie" Boga nie istnieje w oderwaniu od tych stosunków. Inny człowiek stanowi właściwe miejsce prawdy metafizycznej i w mojej relacji z Bogiem jest niezbędny. Nie pełni roli mediatora. Inny nie jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcieleśnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg. Właśnie nasze stosunki z ludźmi, prawie niezbadane przez filozofię (która z reguły poprzestaje na paru formalnych kategoriach, przyjmując, że ich treść byłaby tylko „psychologią"), nadają pojęciom teologicznym jedyne znaczenie, jakie one w ogóle posiadają. Ustanowienie takiego prymatu etyki, to znaczy relacji człowieka z człowiekiem, która jest znaczeniem, nauczaniem i sprawiedliwością – prymatu tej nieredukowanej struktury, na której opierają

się wszystkie pozostałe (w szczególności zaś wszystkie te, które źródłowo zdają się nas łączyć ze wzniosłą bezosobowością, jak estetyka lub ontologia) – oto jeden z celów tej pracy.

Metafizyka dzieje się w stosunkach etycznych. Bez znaczenia czerpanego z etyki pojęcia teologiczne stają się puste i formalne. W metafizyce relacjom międzyludzkim przypada rola, jaką w dziedzinie intelektu Kant przypisywał doświadczeniu zmysłowemu. To dzięki relacjom moralnym każde twierdzenie metafizyczne nabiera sensu „duchowego", oczyszczając się z elementów, które do naszych pojęć wnosi wyobraźnia – uwięziona w rzeczach ofiara partycypacji. Inaczej niż relacja z *sacrum*, relacja etyczna wyklucza wszelkie znaczenie, którego pozostający w niej człowiek byłby *nieświadomy*. Kiedy pozostaję w relacji etycznej, odrzucam rolę, jaką grałbym w dramacie, którego nie jestem autorem albo którego zakończenie ktoś inny zna przede mną, odmawiam bycia figurantem w dramacie zbawienia lub potępienia, który grałby mną wbrew mnie. Nie oznacza to wcale diabolicznej pychy, bo nie wyklucza posłuszeństwa. Ale posłuszeństwo właśnie nie jest tym samym, co mimowolne uczestnictwo w tajemniczych planach, które ktoś podejmuje lub szkicuje za moimi plecami. Wszystko, czego nie można sprowadzić do relacji międzyludzkiej, stanowi nie wyższą formę, lecz wciąż prymitywną postać religii.

7. Twarzą w twarz jako relacja nieredukowalna

Naszym analizom przewodzi pewna formalna struktura: idea Nieskończoności w nas. Aby mieć ideę Nieskończoności, trzeba istnieć jako byt odseparowany. To oddzielenie nie może być tylko echem transcendencji Nieskończoności, bo stanowiłoby wówczas element korelacji, która odtwarza całość, a samą transcendencję zamienia w złudzenie. Jednak idea Nieskoń-

czoności jest właśnie transcendencją, wykraczaniem poza ideę adekwatną. Całość nie może powstać, bo Nieskończoność nie daje się zintegrować. Tym, co uniemożliwia totalizację, nie jest niewystarczalność Ja, lecz Nieskończoność innego człowieka.

Jednak byt, który jest od Nieskończoności oddzielony, odnosi się do niej w metafizyce. Odnosi się do niej w sposób, który nie usuwa nieskończonej odległości separacji, różniącej się tym od każdego zwykłego odstępu. W metafizyce pojedynczy byt pozostaje w relacji z czymś, czego nie może wchłonąć, czego, w etymologicznynm sensie słowa, nie potrafi pojąć (*comprendre*). Pozytywna strona tej formalnej struktury – mieć ideę Nieskończoności – na poziomie konkretu oznacza rozmowę, którą określiliśmy dokładniej jako relację etyczną. Otóż taką relację między bytem ziemskim, bytem stąd, a bytem transcendentnym, która nie prowadzi do żadnej wspólnoty pojęcia ani do żadnej całości, nazywamy religią.

Przekonanie, że byt transcendentny i byt, który jest od niego oddzielony, nie mogą partycypować w tym samym pojęciu – negatywny opis transcendencji – znajdujemy jeszcze u Kartezjusza. Twierdzi on przecież, że sens terminu „byt" jest dwuznaczny, różny w odniesieniu do Boga i do stworzenia. Teza ta wywodzi się, poprzez średniowieczną teologię atrybutów analogicznych, z koncepcji Arystotelesa, zgodnie z którą jedność bytu jest tylko analogiczna. Znajdujemy ją także u Platona w idei transcendencji Dobra w stosunku do bytu. Może ona służyć za fundament filozofii pluralistycznej, w której wielość bytu nie znika w jedności liczby ani nie łączy się w całość. Całość i pojmowanie bytu, czyli ontologia, nie posiadają ostatecznego sekretu bytu. Ostateczną strukturą jest religia, w której zawiązuje się stosunek między Toż-Samym i Innym, ale Całość jest niemożliwa.

Toż-Samy i Inny nie mogą być przedmiotem poznania, które by ich obejmowało. Relacja, jaką byt oddzielony utrzymuje

z tym, co wobec niego transcendentne, nie powstaje na tle całości i nie tworzy systemu. Ale czyż nie nazywamy ich razem? *Formalna* synteza przez słowo, które łączy, nazywając, możliwa jest tylko w (roz)mowie, to znaczy w takiej strukturze transcendencji, która rozrywa całość. Struktura Toż-Samego i Innego, w której powstaje ich werbalne sąsiedztwo, polega na przyjęciu przeze mnie Innego *twarzą w twarz*. Jest to sytuacja niesprowadzalna do całości, bo ustawienie *vis-à-vis* nie jest modyfikacją bycia „obok...". Nawet kiedy Innego połączę ze sobą spójką „i", on nadal stać będzie naprzeciw i objawiać mi się w swej twarzy. Tę formalną całość podtrzymuje *religia*. I nawet kiedy, jakby w ostatecznej i absolutnej wizji, głoszę separację i transcendencję, o jakich mówi właśnie ta książka, te relacje, które uznaję za osnowę samego bytu, zawiązują się już w łonie samego dyskursu, z jakim zwracam się do moich rozmówców: Inny człowiek nieuchronnie staje naprzeciw mnie – wróg, przyjaciel, mój mistrz, mój uczeń – poprzez moją ideę Nieskończoności. Refleksja może co prawda uświadomić sobie to twarzą w twarz, ale „przeciwnaturalna" pozycja refleksji nie jest w życiu świadomości przypadkiem. Zakłada zakwestionowanie siebie, postawę krytyczną, która pojawia się w obliczu Innego i pod jego władzą. Pokażemy to dalej. Twarzą w twarz pozostaje sytuacją ostateczną.

Rozdział III

PRAWDA I SPRAWIEDLIWOŚĆ

1. *Wolność zakwestionowana*

Metafizyka, czyli transcendencja, rozpoznaje się w dziele intelektu, który dąży do zewnętrzności, który jest Pragnieniem. Uznaliśmy jednak, że Pragnienie zewnętrzności przejawia się

nie w sferze obiektywnego poznania, ale w Rozmowie, która okazała się z kolei sprawiedliwością, prostotą i prawością przyjmowania twarzy. Czy analiza ta nie neguje powołania do prawdy, na jakie tradycyjnie odpowiada intelekt? Na czym polega związek między sprawiedliwością i prawdę?

Prawda jest nierozerwalnie związana ze zrozumiałością. Poznać to nie po prostu stwierdzić, ale zawsze zrozumieć. Ale mówi się również, że poznać to uzasadnić, usprawiedliwić, co wprowadza do porządku poznania, przez analogię z porządkiem moralnym, pojęcie sprawiedliwości. Usprawiedliwienie faktu polega na odebraniu mu charakteru faktu jako czegoś dokonanego, minionego, a tym samym nieodwołalnego, co jako takie stanowi przeszkodę dla naszej spontaniczności. Jednak mówiąc, że fakt, jako przeszkoda dla spontaniczności, jest nieusprawiedliwiony, zakładamy, iż samej spontaniczności nie można już kwestionować, że swobodne działanie nie podporządkowuje się normom, ale samo stanowi normę. A przecież troska o zrozumiałość różni się gruntownie od działania, które nie liczy się z przeszkodą. Oznacza, przeciwnie, pewien szacunek dla przedmiotu. Aby przeszkoda stała się faktem, który wymaga teoretycznego usprawiedliwienia, czyli racji, trzeba zahamować, czyli zakwestionować właśnie spontaniczność działania, które tę przeszkodę pokonuje. Dopiero wtedy przechodzimy od aktywności nie liczącej się z niczym do *rozważania* faktu. Sławne zawieszenie działania, umożliwiające teorię, polega na zastopowaniu wolności, która nie oddaje się swoim wzlotom, swym impulsywnym ruchom, lecz utrzymuje dystans. Teoria, dzięki której wyłania się prawda, jest postawą bytu, który sobie nie ufa. Wiedza staje się wiedzą o fakcie tylko wtedy, gdy jest jednocześnie krytyką, gdy kwestionuje siebie, sięgając poza własny początek (właśnie ten przeciwny naturze ruch, prowadzący do szukania ponad własnym początkiem, wyraża lub opisuje wolność stworzoną).

Tę krytykę siebie można rozumieć albo jako odkrycie własnej słabości, albo jako odkrycie własnej niegodziwości, to znaczy albo jako świadomość porażki, albo jako świadomość winy. W tym ostatnim wypadku usprawiedliwianie wolności nie polega na jej dowiedzeniu, lecz na uczynieniu jej sprawiedliwością.

Łatwo zauważyć, że w europejskiej myśli dominuje tradycja, w której niegodziwość sprowadza się do porażki, a moralną szczodrość lub wielkoduszność – do wymogów obiektywnego myślenia. Wolność nie jest kwestionowana w swojej spontaniczności. Za tragiczne i skandaliczne uważa się tylko jej ograniczenie. Wolność wątpi w siebie tylko w tej mierze, w jakiej odkrywa, że w pewnym sensie została samej sobie narzucona: gdybym mógł swobodnie wybierać samo swoje istnienie, wszystko byłoby usprawiedliwione. Ale porażka mojej spontaniczności, jeszcze pozbawionej rozumu, budzi rozum i teorię; cierpienie wydaje się matką mądrości. Dopiero porażka rodzi konieczność powstrzymania gwałtu i wprowadzenia ładu w ludzkie stosunki. Teoria polityczna wyprowadza sprawiedliwość z uznawanej za bezdyskusyjną wartości spontanicznego działania, któremu należy zapewnić jak najpełniejszą realizację przez poznanie świata i przez uzgodnienie mojej wolności z wolnością innych ludzi.

Takie stanowisko zakłada nie tylko bezdyskusyjną wartość spontaniczności, ale też możliwość osadzenia istoty rozumnej w całości. Krytyka spontanicznego działania zrodzona przez porażkę, podważającą centralne miejsce Ja w świecie, zakłada więc zdolność do refleksji nad własną porażką i nad całością, to znaczy odwołuje się do Ja odciętego od własnych korzeni i żyjącego w sferze powszechności. Nie funduje ani teorii, ani prawdy, ale już je zakłada: wychodzi od poznawania świata, rodzi się na gruncie poznania, jakim jest poznanie porażki. Świadomość porażki ma już charakter teoretyczny.

Natomiast krytyka spontaniczności zrodzona przez świadomość moralnej niegodziwości poprzedza prawdę, poprzedza wzgląd na całość i nie zakłada rozpuszczenia Ja w powszechności. Świadomość, że jestem niegodziwy, nie jest sama w sobie prawdą, nie wynika z rozważenia faktu. Pierwotna świadomość mojej niemoralności nie płynie z podporządkowania się faktowi, ale z podporządkowania się Innemu człowiekowi, Nieskończoności. Tym właśnie różnią się od siebie idea całości i idea nieskończoności: pierwsza jest czysto teoretyczna, druga ma charakter moralny. Podstawę prawdy stanowi wolność, która może się za siebie wstydzić (co znaczy, że prawda nie wywodzi się z prawdy). Źródłowo Inny nie jest *faktem* ani *przeszkodą*, nie grozi mi śmiercią. Jest tym, kogo pragnę we własnym wstydzie. Aby odkryć nieusprawiedliwioną faktyczność władzy i wolności, nie trzeba traktować ich jak przedmiotów, ani też traktować tak Innego, lecz zmierzyć się z ideą Nieskończoności, to znaczy jej pragnąć. Trzeba mieć ideę Nieskończoności, ideę bytu doskonałego, jak powiedziałby Kartezjusz, aby odkryć własną niedoskonałość. Idea doskonałości nie jest ideą, lecz pragnieniem. Jest przyjęciem Innego, początkiem świadomości moralnej, która kwestionuje moją wolność. Taki sposób mierzenia się z doskonałością Nieskończonego nie jest więc teoretycznym rozważaniem. Przejawia się jako wstyd, w którym wolność odkrywa, że sam użytek wolności jest zabójczy. Przejawia się jako wstyd, w którym wolność jednocześnie siebie *odkrywa* – jako świadomość wstydu – i w którym się *skrywa*. Wstyd nie ma jasnej struktury świadomości, jest jakby odwrócony w drugą stronę. Jego podmiot jest zewnętrzny w stosunku do Ja. Warunkiem wstydu, w którym ja jako Ja nie jestem niewinną spontanicznością, lecz uzurpatorem i zabójcą, jest rozmowa i Pragnienie, w których Inny ukazuje mi się jako rozmówca, jako ten, nad kim *nie mogę* mieć władzy, wobec którego nie mogę *móc*, kogo nie mogę

zabić. Nieskończoność, Inny jako Inny, nie pokrywa się z teoretyczną ideą *alter ego* właśnie z tego prostego powodu, że wywołuje we mnie wstyd i że ukazuje mi się jako ktoś, kto mnie przewyższa, kto nade mną panuje. Jego w pełni usprawiedliwione istnienie jest faktem pierwotnym, wręcz synonimem jego doskonałości. I jeśli Inny może nadawać mi władzę (*m'investir*) i usprawiedliwiać moją wolność (*investir ma liberté*), która sama przez się jest arbitralna, dzieje się tak dlatego, że ostatecznie mogę się poczuć jak Inny Innego. Ale jest to możliwe dopiero dzięki bardzo złożonym strukturom.

Świadomość moralna przyjmuje innego człowieka. Jest objawieniem się bytu stawiającego opór moim władzom, opór, który nie prowadzi do ich porażki, jakby był tylko większą siłą, ale który kwestionuje ich naiwne prawo i moją dumną spontaniczność żywej istoty. Moralność zaczyna się wtedy, gdy wolność nie usprawiedliwia się sama przez się, lecz czuje się arbitralna i zadająca gwałt. Poszukiwanie zrozumiałości, ale także przejawianie się *krytycznej* intencji wiedzy, wychodzenie bytu poza własną kondycję – zaczynają się jednocześnie.

2. Inwestytura wolności, czyli krytyka*

W rzeczywistości egzystencja nie jest skazana na wolność, lecz otrzymuje prawo do wolności (*est investie comme liberté*). Wolność nie jest naga. Filozofować to cofać się poza wolność, odkrywać inwestyturę, która pozbawia wolność jej arbitralnego charakteru. Wiedza krytyczna jako cofanie się poza wolność

* Za dość osobliwą, zwłaszcza na gruncie polszczyzny, metaforą „inwestytura wolności" kryje się myśl, że wolność, niczym feudalny przywilej, wymaga zewnętrznej sankcji i usprawiedliwienia, „nadania", bez którego jest tylko arbitralnością. Taka „inwestytura" zarazem wolność kwestionuje (w jej rzekomej samowystarczalności) i usprawiedliwia, nadając jej wartość moralną.

może pojawić się tylko w bycie, którego początek sięga dalej niż jego początek – który jest bytem stworzonym.

Krytyka, czyli filozofia, stanowi istotę wiedzy. Ale rzeczą właściwą wiedzy nie jest możliwość dążenia do przedmiotu, to znaczy możliwość ruchu, który spokrewnia ją z innymi aktami. Jej przywilej polega na możliwości kwestionowania siebie, wychodzenia poza własną kondycję. Krytyczna wiedza wycofuje się ze świata nie dlatego, że świat stanowi dla niej przedmiot; odwrotnie, tylko dlatego może mieć świat za temat, czynić z niego przedmiot, że w pewnym sensie trzyma w rękach swoją własną kondycję, która ją skądinąd podtrzymuje i umożliwia nawet ów akt trzymania w rękach.

Co znaczy to branie w ręce, to wychodzenie poza własną kondycję, maskowane najpierw przez naiwny ruch, który prowadzi akt poznania do jego przedmiotu? Co znaczy to kwestionowanie? Nie może ono po prostu powtarzać, w odniesieniu do całokształtu poznania, tych samych pytań, które zadajemy, chcąc zrozumieć rzeczy ujmowane w naiwnych aktach poznawczych. Poznanie poznania sprowadza się wówczas do wypracowania psychologii, mieszczącej się w szeregu innych nauk, które dotyczą przedmiotów. Pytanie krytyczne stawiane w psychologii lub teorii poznania dotyczyłoby na przykład przyczyny albo pewnej zasady, z jakiej wypływa poznanie. Oczywiście nie dałoby się tu uniknąć regresu w nieskończoność i wychodzenie poza własną kondycję, możliwość pytania o podstawę, sprowadzałyby się do takiego jałowego pościgu. Poza tym, utożsamiając problem podstawy z obiektywnym poznaniem poznania, z góry uznajemy, że wolność – rozumiana jako określanie Innego przez Toż-Samego, jako sam ruch przedstawiania sobie i jego oczywistości – można uzasadnić tylko przez nią samą. Utożsamiając problem podstawy z poznaniem poznania, zapominamy, że wolność jest arbitralna i że właśnie jako taka wymaga usprawiedliwienia.

Poznanie w istotnym sensie krytyczne nie może się sprowadzać do poznania obiektywnego. Prowadzi do Innego. Przyjąć Innego to zakwestionować wolność.

Krytyczna istota wiedzy prowadzi nas także poza poznanie *cogito*, które można chcieć odróżnić od poznania obiektywnego. Oczywistość *cogito* – gdy poznanie pokrywa się z poznawanym bytem, choć niczego nie poznawało, gdy, inaczej mówiąc, poznanie nie odnosi się do niczego, co poprzedzałoby jego aktualne zaangażowanie, gdy każda chwila poznania jest chwilą początkową, gdy poznanie nie jest w *sytuacji* (co zresztą cechuje każdą *oczywistość* – czyste doświadczenie teraźniejszości bez uwarunkowań i bez przeszłości) – ta oczywistość nie może zadowolić wymogu krytycznego, bo początek *cogito* jest wcześniejszy niż samo *cogito*. Można wprawdzie powiedzieć, że wyznacza ono początek w tym sensie, iż jest przebudzeniem się egzystencji, która ujmuje własną kondycję. Ale to przebudzenie przychodzi od Innego. Przed *cogito* egzystencja śni siebie, jakby była dla siebie obca. Budzi się, kiedy zaczyna podejrzewać, że śni. Wątpienie każe jej szukać pewności. Ale ta podejrzliwość, ta wątpiąca świadomość, zakłada ideę Doskonałości. Wiedza *cogito* odsyła zatem do relacji z Mistrzem – do idei Nieskończoności lub Doskonałości. Idea Nieskończoności nie jest ani immanencją *ja myślę*, ani transcendencją przedmiotu. U Kartezjusza *cogito* opiera się na Innym, który jest Bogiem i który wszczepił w moją duszę ideę Nieskończoności, który mnie tej idei nauczył, a nie tylko, jak nauczyciel platoński, obudził wspomnienie dawnych wizji.

Wiedza jest aktem, który wstrząsa własną kondycją i właśnie dlatego wydarza się ponad wszelkim aktem. I chociaż cofanie się poza własną kondycję, wychodzące od tej kondycji, opisuje status bytu stworzonego, w którym niepewna wolność szuka dla siebie usprawiedliwienia, choć wiedza jest aktywnością bytu stworzonego, to przecież źródłem tego wstrząsu kondycji i tego

usprawiedliwienia jest Inny. Tylko inny człowiek wymyka się tematyzacji. Podstawą tematyzacji nie może być tematyzacja – co zakładałoby, że tematyzacja jako taka, jako wolność aktu pewnego siebie w naiwnej spontaniczności, jest już usprawiedliwiona. Ale obecność Innego wykracza poza jego tematyzację i nie potrzebuje tej naiwnej, pewnej siebie spontaniczności. Przyjęcie Innego oznacza *ipso facto* uświadomienie sobie własnej niesprawiedliwości – jest wstydem, jaki wolność odczuwa z powodu siebie samej. Jeżeli filozofia polega na krytycznej wiedzy, to znaczy na szukaniu podstawy własnej wolności i na jej usprawiedliwianiu, jej początkiem musi być świadomość moralna, w której Inny ukazuje się jako inny człowiek i w której tematyzacja ulega inwersji. Ta inwersja nie znaczy, że „poznajemy siebie" jako temat ujmowany przez drugiego człowieka, ale że poddajemy się wymogowi moralności. Inny mierzy mnie wzrokiem, którego nie da się porównać z moim spojrzeniem, które go odkrywa. Wymiar *wysokości*, w którym pojawia się Inny, jest jakby pierwotnym zakrzywieniem bycia, dającym Innemu przewagę, oznaczającym różnicę poziomów między transcendencją a mną. Inny jest metafizyką. Inny nie jest transcendentny dlatego, że jest wolny jak ja. Przeciwnie, jego wolność polega na wyższości płynącej właśnie z jego transcendencji. Na czym polega taka inwersja krytyki? Podmiot jest „dla siebie" – przedstawia sobie siebie i poznaje siebie tak długo, jak długo istnieje. Ale poznając się lub przedstawiając sobie siebie, posiada siebie, panuje nad sobą, rozciąga swoją tożsamość na wszystko, co w nim samym tej tożsamości się sprzeciwia. Taki imperializm Toż-Samego jest całą istotą wolności. „Dla siebie" jako sposób istnienia jest do siebie radykalnie przywiązane tak samo, jak naiwna wola życia. Ale choć wolność bezwstydnie poczyna sobie z nie-Ja we mnie i poza mną, choć polega na jego negowaniu albo braniu w posiadanie, przed Innym człowiekiem składa broń. Stosunek

z Innym nie przekształca się, jak stosunek poznawczy, w używanie i w posiadanie, w wolność. Inny narzuca się jako wymóg przewyższający tę wolność, a zatem bardziej źródłowy niż wszystko, co dzieje się we mnie. Inny, którego wyjątkowa obecność sprawia, że zabicie go staje się moralną niemożliwością, wyznacza koniec mojej władzy. Nie mogę posiadać nad nim władzy, bo absolutnie przewyższa każdą *ideę*, jaką mogę mieć na jego temat.

Ja może co prawda obrać inną drogę, by się usprawiedliwić: może próbować ująć się w ramach całości. Wydaje się, że właśnie w taki sposób próbowano usprawiedliwić wolność w filozofii, która od Spinozy po Hegla utożsamiała wolność z rozumem, wbrew Kartezjuszowi odbierając prawdzie charakter wolnego dzieła, by umieścić ją w łonie bezosobowego rozumu, gdzie zanika opozycja między Ja i nie-Ja. Wolność nie jest tu zachowana, ale sprowadzona do refleksu ogólnego porządku, który trwa i usprawiedliwia się sam, jak Bóg w dowodzie ontologicznym. Przywilej trwania i samousprawiedliwiania się nadaje boską godność temu ogólnemu porządkowi, mieszczącemu się nad zawsze subiektywnym dziełem woli. Wiedza byłaby drogą, na której wolność odrzuca własną przypadkowość i zanika w całości. Prowadzi to w istocie do odwiecznego triumfu Tego Samego nad Innym. Kiedy ustaje wolność jako oczywista i arbitralna samotna pewność i kiedy samotny byt jednoczy się z bezosobową rzeczywistością boskiego porządku, w tej sublimacji ginie Ja. Dla filozoficznej tradycji Zachodu każda relacja między Toż-Samym a Innym, jeśli nie polega już na wyższości Toż-Samego, sprowadza się do bezosobowej relacji w łonie ogólnego porządku. Zastępowanie osób ideami, rozmówcy – tematem, zewnętrzności wezwania – wewnętrznością stosunku logicznego określa filozofię samą. Byty zostają sprowadzone do neutralności idei, bycia, pojęcia. Żeby nie poprzestać na arbitralnej wolności, a zarazem nie

dopuścić do jej zaniknięcia w Neutralnym, postanowiliśmy ująć Ja jako byt ateistyczny i stworzony – wolny, ale zdolny wyjść poza własną kondycję – jako byt stojący naprzeciw Innego, który nie poddaje się „tematyzacji" ani „konceptualizacji". Chcąc uniknąć rozpuszczenia w Neutralnym, twierdząc, że wiedza polega na przyjmowaniu Innego, nie podejmujemy pobożnej próby utrzymania spirytualizmu Boga osobowego, lecz ustalamy warunek mowy, bez którego nawet dyskurs filozoficzny jest tylko działaniem poronionym, pretekstem dla nieprzerwanej psychoanalizy, filologii lub socjologii, gdzie pozór dyskursu rozwiewa się w Całości. Mówienie zakłada możliwość zrywania i rozpoczynania.

Twierdząc, że wiedzą jest sama *egzystencja* bytu stworzonego i jego wychodzenie poza własną kondycję ku Innemu, który jest podstawą, rozstajemy się z całą filozoficzną tradycją, która szuka podstawy siebie w sobie, poza wszelką heteronomią. Sądzimy, że ostatecznym sensem wiedzy nie jest istnienie *dla siebie*, lecz zakwestionowanie siebie, powrót poza i przed siebie w obecności Innego. Obecność Innego – wyjątkowa heteronomia – nie zaprzecza wolności, lecz ją usprawiedliwia i nadaje jej moralną wartość (*l'investit*). Wstyd za siebie, obecność i Pragnienie Innego nie negują wiedzy: wiedza jest właśnie ich wyrazem. Istota rozumu polega nie na tym, by dać człowiekowi podstawę i władzę, ale na tym, by go zakwestionować i zaprosić do sprawiedliwości.

Metafizyka nie polega więc na tym, że pochylamy się nad „dla siebie" Ja i szukamy w nim solidnego gruntu dla absolutnego uchwycenia bytu. „Poznaj samego siebie" nie jest ostateczną metodą metafizyki. Nie dlatego, że „dla siebie" jest ograniczone albo zaślepione złą wiarą, lecz dlatego, że samo przez się jest tylko wolnością, arbitralną i nieusprawiedliwioną, i w tym sensie godną pogardy: jest egoizmem Ja. Z drugiej strony, ateizm Ja oznacza zerwanie z partycypacją, a tym

samym możliwość szukania usprawiedliwienia, to znaczy takiej zależności od zewnętrznego bytu, która nie pochłania istoty zależnej, trzymając ją w niewidzialnej sieci. Takiej zależności zatem, która *jednocześnie* pozwala zachować niezależność. Na tym polega relacja twarzą w twarz. W poszukiwaniu prawdy, dziele wybitnie jednostkowym, które zawsze, jak widział Kartezjusz, jest równoznaczne z wolnością jednostki, ateizm potwierdza się jako ateizm. Ale władza krytyczna prowadzi jednostkę poza jej wolność. Jedność spontanicznej wolności, zmierzającej prosto przed siebie, oraz krytyki, w której wolność może siebie zakwestionować i w ten sposób samą siebie poprzedzić – nazywamy stworzeniem (*créature*). Cud stworzenia (*création*) polega nie tylko na tym, że jest tworzeniem *ex nihilo*, ale również na tym, że oznacza byt zdolny do przyjęcia objawienia, byt, który może dowiedzieć się, że jest stworzony i zakwestionować siebie. Cud stworzenia polega na stworzeniu bytu moralnego. To zaś zakłada właśnie ateizm, ale jednocześnie, ponad ateizmem, wstyd za arbitralną wolność, która go stanowi.

Przeciwstawiamy się więc radykalnie także Heideggerowi, który stosunek z innym człowiekiem podporządkowuje ontologii (określa ją zresztą tak, jakby można było do niej sprowadzić stosunek z rozmówcą i z Mistrzem), nie widząc, że źródłowe obcowanie z Innym, ponad wszelką ontolgią, polega na sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Istnienie Innego we wspólnocie obchodzi nas nie dlatego, że uczestniczy on w byciu, które od razu jest dla wszystkich zrozumiałe, nie dlatego, że posiada władzę i wolność, które moglibyśmy sobie podporządkować i wykorzystać, nie z powodu swoich odmiennych atrybutów, których odmienność moglibyśmy pokonać w procesie poznania albo w porywie sympatii, stapiając się z nim, jakby przeszkadzało nam jego odrębne istnienie. Inny nie porusza nas jako ten, którego trzeba pokonać, ogarnąć, pod-

porządkować – ale jako Inny, niezależny od nas: ten, który w sposób absolutny wyłania się spoza każdej relacji, jaką możemy z nim utrzymywać. Taki właśnie sposób przyjmowania absolutnego bytu odkrywamy w sprawiedliwości i w niesprawiedliwości, a także w rozmowie, będącej z istoty nauczaniem. Przyjęcie innego człowieka – a termin ten wyraża jednoczesność aktywności i bierności – sytuuje relację z Innym poza dychotomiami, które mają sens tylko w odniesieniu do rzeczy: *a priori* i *a posteriori*, aktywność i pasywność.

Ale chcemy również pokazać, w jaki sposób, nawet gdy wychodzimy od wiedzy utożsamionej z tematyzacją, prawda tej wiedzy prowadzi do relacji z innym człowiekiem – to znaczy do sprawiedliwości. Albowiem wszystkie nasze rozważania służą krytyce nie dającego się wykorzenić przekonania każdej filozofii, że ostateczną relacją z transcendencją jest obiektywne poznanie, że Inny człowiek – choćby był różny od rzeczy – musi być obiektywnie poznany, nawet jeśli wolność zadaje kłam tej poznawczej tęknocie. Sens całego naszego przedsięwzięcia zawiera się nie w twierdzeniu, że Inny na zawsze wymyka się wiedzy, ale w przekonaniu, że nie ma żadnego sensu mówić tu o wiedzy lub niewiedzy, gdyż sprawiedliwość, stanowiąca transcendencję *par excellence* i warunek wiedzy, nie jest wcale, jak wielu sądzi, noezą – korelatem noematu.

3. *Prawda zakłada sprawiedliwość*

Spontaniczna wolność Ja, które nie troszczy się o swoje usprawiedliwienie, jest możliwością wpisaną w istotę bytu odseparowanego: bytu, który już nie partycypuje i który w tej mierze czerpie swoje istnienie z samego siebie, bytu obdarzonego wymiarem wewnętrzności, bytu w sytuacji Gygesa, który widzi, nie będąc widzianym przez innych, nawet jeśli na niego patrzą, i który wie, że nie jest widziany.

Ale czy sytuacja Gygesa nie oznacza bezkarności bytu jedynego w świecie, to znaczy bytu, dla którego świat jest tylko spektaklem? Czyż nie na tym polega kondycja wolności samotnej i właśnie dlatego niekwestionowanej i bezkarnej, wolności jako pewności siebie?

Czyż nie taki milczący świat – to znaczy czysty spektakl – odsłania się przed prawdziwym poznaniem? Kto może karać za użytek wolności wiedzy? Albo, dokładniej, jakim prawem można kwestionować spontaniczność wolności i pewność, jaka jej towarzyszy? Czyż prawda nie jest korelatem wolności, która, ponieważ jest wolnością Jedynego, nie troszczy się o sprawiedliwość?

a) Anarchia spektaklu: złośliwy demon

Jednak świat absolutnie milczący, świat, którego nie ogarnia żadna, choćby kłamliwa mowa, byłby całkowicie an-archiczny, bez początku i bez zasady. Myśl nie znajdowałaby w nim nic substancjalnego. *Zjawisko* za pierwszym dotknięciem rozsypywałoby się w *pozór* i w tym sensie, jak w hipotezie złośliwego demona, byłoby stale dwuznaczne, stale podejrzane. Złośliwy demon nie ujawnia się, by obwieścić, że nas zwodzi, lecz ukrywa się jako możliwość za rzeczami, które wydają się rzeczywiste. Możliwość ich upadku do rangi obrazu lub przesłony współokreśla ich jawienie się w postaci czystego spektaklu, sugerując istnienie zakamarka, w którym skrywa się złośliwy demon. Stąd możliwość powszechnego wątpienia, które nie było tylko osobistą przygodą Kartezjusza. Ta możliwość jest konstytutywna dla *jawienia się* jako takiego, zarówno w doświadczeniu zmysłowym, jak w oczywistości matematycznej. Husserl, który przecież uznawał możliwość samoprezentowania się rzeczy, odnajdywał tę niepewność w *istotowym* niedokończeniu owej samoprezentacji i w zawsze

możliwym rozpadzie „syntezy”, która skleja swe „aspekty” jak taśmę filmową.

Dwuznaczność nie wynika tu z pomieszania dwóch pojęć, dwóch substancji albo dwóch właściwości. Nie jest dwuznacznością należącą do już odsłoniętego świata. Nie polega również na myleniu bytu z nicością. To, co się jawi, nie jest wcale niczym. Ale pozór, nie będąc niczym, nie jest również bytem – choćby czysto wewnętrznym, ponieważ w żaden sposób nie jest *w sobie*. Wyrasta jakby z szyderczej intencji. Ktoś kpi sobie z człowieka, któremu przed chwilą ukazywała się rzeczywistość i w którego oczach pozór błyszczał jak sama *skóra* bycia. Ale oto byt *źródłowy* lub *ostateczny* zrzuca skórę, w której połyskiwała jego nagość, jak skorupę, która go tylko zapowiada, ukrywa, udaje lub zniekształca. Wątpienie zrodzone przez tę wciąż odnawiającą się dwuznaczność, która stanowi o samym jawieniu się zjawisk, nie podważa samej ostrości spojrzenia, to znaczy nie podejrzewa, że mylą mu się różne byty należące do całkowicie jednoznacznego świata; wątpienie nie podważa również stałości form tego świata, podejrzewając, że w rzeczywistości porywa je strumień nieustannego stawania się. Dotyczy samej szczerości tego, co się jawi. Jak gdyby w tym milczącym i niezdecydowanym jawieniu się dochodziło do głosu kłamstwo, jakby niebezpieczeństwo błędu było skutkiem jakiegoś oszustwa, jakby milczenie było tylko odmianą mowy.

Milczący świat jest światem ukazywanym przez Innego, choćby Innym był tu złośliwy demon. Dwuznaczność tego świata jest dwuznacznością szyderstwa. Milczenie nie jest zatem po prostu brakiem mowy; mowa kryje się na dnie milczenia jak perfidnie wstrzymany śmiech. Milczenie jest drugą stroną mówienia: rozmówca dał znak, ale uchylił się od interpretacji – i dlatego milczenie jest niepokojące. Mowa polega na tym, że Inny idzie w sukurs dawanemu przez siebie

znakowi, że asystuje własnemu ukazywaniu się przez znaki, że własną obecnością zapobiega dwuznaczności.

Kłamstwo złośliwego demona nie jest słowem przeciwnym słowu prawdziwemu. Leży w dwuznacznej przestrzeni między zwodzeniem i powagą, tam, gdzie oddycha wątpiący podmiot. Kłamstwo złośliwego demona przewyższa wszelkie kłamstwo. W zwykłym kłamstwie mówiący wprawdzie się ukrywa, ale mowa, w której się ukrywa, nie przestaje być mową i jako taką można ją odeprzeć. Natomiast druga strona języka jest jak śmiech, który próbuje zniszczyć język, jak śmiech, który odbija się w nieskończoność, w którym jedna mistyfikacja odsyła do drugiej, nigdy nie spoczywając na rzeczywistej mowie, nigdy nie zaczynając mówić. Milczący świat faktów to spektakl zaczarowany: każde zjawisko jest maską, nieskończoną mistyfikacją, tak, że aktualność staje się niemożliwa. Sytuacja, jaką tworzą te szydercze byty, przekazujące coś przez labirynt niedomówień, przypomina sceny czarownic u Szekspira i u Goethego, gdzie do głosu dochodzi antyjęzyk, na który odpowiadać znaczyłoby okrywać się śmiesznością.

b) Ekspresja jest zasadą

Ambiwalencję zjawisk pokonuje Ekspresja, ukazanie się przede mną drugiego człowieka, źródłowe wydarzenie się sensu. Rozumieć sens nie znaczy przechodzić od jednego do drugiego członu relacji, dostrzegać relacje w obrębie tego, co dane. Aby przyjmować coś jako dane, trzeba najpierw przyjąć je jako nauczane – jako ekspresję Innego. Nie chodzi o to, by przyjmować jakiegoś mitycznego boga, który daje o sobie znać poprzez świat, lecz o to, że świat staje się naszym tematem – a tym samym naszym przedmiotem – tylko wtedy, gdy ktoś go nam proponuje: wywodzi się ze źródłowego nauczania, którego wymaga i w którym może się dopiero pojawić praca naukowa.

Świat jest ofiarowany w mowie innego człowieka, przynoszą go zdania – propozycje (*propositions*)*. Inny jest zasadą zjawiska. Nie znaczy to, że można go ze zjawisk wydedukować; nie znajdziemy go, cofając się od znaku, jakim staje się rzecz, do rozmówcy dającego ten znak – w ruchu analogicznym do tego, który prowadzi od przejawu do rzeczy w sobie. Dedukcja jest bowiem sposobem myślenia, który stosuje się do przedmiotów już danych. Rozmówcy nie można wydedukować, bo każdy dowód zakłada już relację między nim a mną. Zakłada ją każda symbolika, nie tylko dlatego, że trzeba się co do niej porozumieć, ustalić konwencje, które, jak chce Platon w *Kratylosie*, nie mogą być arbitralne. Relacja z Innym jest konieczna do tego, by dana mogła nabrać charakteru znaku, gdyż znak, niezależnie od tego, co znaczy i nawet jeśli na zawsze pozostaje nierozszyfrowany, odsyła do rozmówcy. Z kolei to, co dane, musi już funkcjonować jako znak, by w ogóle móc być danym. Ten, kto poprzez znak daje o sobie znać, kto znakowi nadaje znaczenie, nie jest znaczonym znaku, ale tym, kto znaku dostarcza, kto go daje. Dana odsyła do dawcy, ale to odesłanie nie jest ani przyczynowością, ani stosunkiem między znakiem a jego znaczeniem. Za chwilę powiemy o tym więcej.

c) «Cogito» i Inny

Cogito, choć przerywa nawroty snu, nie stanowi początku. Kartezjańskie *cogito* zawiera wprawdzie pierwotną pewność (która jednak dla Kartezjusza opiera się już na istnieniu Boga), ale jest ona efektem arbitralnego zatrzymania się i nie usprawiedliwia się sama przez się. Wątpienie dotyczące przedmiotów

* Francuskie słowo *proposition* ma dwa znaczenia, które Lévinas łączy w jedno: „propozycja" i „zdanie, sąd". Zdanie, język, mowa – to sposób, w jaki Inny proponuje mi świat.

zakłada oczywistość samego wątpienia. Przeczyć dziełu wątpienia znaczyłoby nadal wątpić. Istotnie, podmiot, który zaprzecza własnym oczywistościom, w *cogito* dochodzi do oczywistości samego tego przeczenia – jednak na innym poziomie niż poziom, na którym przeczył. Przede wszystkim zaś stwierdzona w ten sposób oczywistość nie jest wcale ostatnia ani początkowa, bo i ją z kolei można podać w wątpliwość. Prawdę tego kolejnego przeczenia będzie można stwierdzić na jeszcze głębszym poziomie, ale i ona nie wymyka się dalszemu przeczeniu. Nie jest to zwykły trud Syzyfa, bo odległość, jaką *cogito* przemierza za każdym razem, nie jest ciągle tą samą odległością. Myśl schodzi w coraz głębszą przepaść, którą gdzie indziej nazwaliśmy *il y a** – poza twierdzenie i przeczenie. Właśnie ze względu na tę operację zawrotnego schodzenia w przepaść, na tę zmianę poziomów, kartezjańskie *cogito* nie jest ani rozumowaniem w zwykłym sensie słowa, ani intuicją. Kartezjusz podejmuje się dzieła nieskończonego przeczenia, dzieła podmiotu ateistycznego, który zerwał z partycypacją i który (choć jest zdolny do akceptacji zmysłowej) pozostaje niezdolny do pozytywnego twierdzenia – w zawrotnym ruchu ku przepaści, wciągającej podmiot, który nie może się zatrzymać.

W negatywności, przybierającej postać wątpienia, Ja zrywa z partycypacją, ale nie może się utrzymać w samym *cogito*. To nie Ja – to Inny może powiedzieć *tak*. To od niego przychodzi twierdzenie. To on jest początkiem doświadczenia. Kartezjusz szuka pewności i zatrzymuje się już po pierwszej zmianie poziomu tego zawrotnego schodzenia. Dzieje się tak dlatego, że w istocie ma już ideę Nieskończoności, która pozwala mu z góry przewidzieć, iż spoza negacji wróci twierdzenie. Ale mieć ideę Nieskończoności znaczy przyjmować już Innego.

---

* Zob. przypis tłumacza na s. 223.

d) Przedmiotowość i mowa

Tak więc milczący świat byłby an-archiczny. Wiedza nie mogłaby się w nim zacząć. Ale nawet jako an-archiczny – na granicy bezsensu – mógłby być obecny dla świadomości tylko w jej oczekiwaniu na słowo, które nie nadchodzi. Pojawiałby się zatem wewnątrz relacji z Innym, jako znak dany przez Innego, nawet jeśli Inny ukrywa twarz, to znaczy nie idzie w sukurs wysyłanym znakom, które z tego powodu popadają w dwuznaczność. Świat absolutnie milczący, obojętny na zamilkłą mowę, milczący milczeniem, które nie pozwala domyślać się poza zjawiskami nikogo, kto nadaje temu światu znaczenie, a zarazem znaczy samego siebie – choćby po to, by kłamać mową pozorów jak złośliwy demon – świat do tego stopnia milczący nie mógłby nawet odsłonić się jako spektakl.

Spektakl można bowiem kontemplować o tyle, o ile ma on sens. Sensowność nie jest późniejsza od „widzenia" lub „odczuwania", które same przez się byłyby pozbawione znaczenia i które nasza myśl ugniatałaby i urabiała na swoją modłę, zgodnie z kategoriami *a priori*.

Gdy filozofia zrozumiała, że więź między zjawiskiem a znaczeniem jest nierozerwalna, próbowała dowieść, że zjawisko jest późniejsze od znaczenia – odnosząc je do celowości naszego postępowania praktycznego. To, co się jawi – „czysta przedmiotowość", „obiektywność sama" – byłoby po prostu ubocznym produktem lub pozostałością (*un résidu*) celowego działania, które nadaje zjawiskom cały ich sens. Stąd pierwszeństwo troski nad kontemplacją, stąd zakorzenienie wiedzy w rozumieniu, które dociera do „światowości" świata i które otwiera horyzont konieczny dla ukazania się przedmiotu.

Nie docenia się w ten sposób obiektywności przedmiotu. Pochopnie zdyskredytowano starożytną tezę – oskarżoną o in-

telektualizm – która za podstawę wszelkiego zachowania praktycznego uznawała przedstawienie. Nawet najbardziej przenikliwe spojrzenie nie może dostrzec w rzeczy tylko narzędzia. I czy wystarczy po prostu zawiesić akt, aby narzędzie zacząć postrzegać jako rzecz?

Czy znaczenie praktyczne jest rzeczywiście źródłową dziedziną sensu? Czy nie zakłada obecności myśli, której się ukazuje, i oczu, które nadają mu sens? I czy sam proces nadawania znaczeń wystarczy, by mogła pojawić się myśl?

Znaczenie jako praktyka odsyła koniec końców do bytu, który istnieje, troszcząc się o swoje istnienie. Pochodzi zatem od bytu, który sam dla siebie jest celem. Dlatego ten, kto rozumie znaczenie, jest niezbędny dla powstania serii, w której obrębie rzeczy uzyskują sens – niezbędny jako jej koniec i cel. Zawarte w znaczeniu odesłanie kończyłoby się tam, gdzie byt odsyła do samego siebie – w rozkoszowaniu się. Proces, dzięki któremu rzeczy uzyskują sens, byłby skończony *nie tylko de facto*, ale też, jako celowość, *z istoty* polegałby na zmierzaniu do kresu, wyznaczonego przez cel. Ale punkt dojścia jest właśnie punktem, w którym wszelkie znaczenie się zatraca. Rozkoszowanie się – zaspokojenie i egoizm Ja – stanowi punkt, w stosunku do którego byty uzyskują lub tracą znaczenie środków, zależnie od tego, czy leżą na drodze prowadzącej do rozkoszowania się, czy od tej drogi oddalają. Ale w punkcie dojścia także środki tracą swoje znaczenie. Cel osiągnięty staje się nieświadomy. Bo jak to możliwe, by niewinność nieświadomego zaspokojenia miała promieniować znaczeniami rzeczy, choć sama jest bezwiedna? W gruncie rzeczy znaczenie zawsze ujmowano na poziomie relacji. Relacja nie jest po prostu zrozumiałą, dostępną dla intuicji treścią. Nabiera znaczenia dopiero w systemie relacji, do którego należy. Dlatego w całej zachodniej filozofii – od późnej filozofii Platona – zrozumiałość tego, co zrozumiałe, jawi się jako ruch, a nigdy

jako intuicja. Dopiero Husserl przekształca relację w korelat spojrzenia, które ją ujmuje i traktuje jak treść. Przynosi ideę wewnętrznego znaczenia i wewnętrznej zrozumiałości treści jako takiej, treści, która świeci (bardziej jako jasność niż jako wyraźność, która jest względna, ponieważ oddziela przedmiot od czegoś innego niż on sam). Nie jest jednak pewne, czy ta samoprezentacja w świetle może mieć sens sama przez się. I w końcu cały ten realizm sensu prowadzi do idealizmu, do *Sinngebung* podmiotu.

W rzeczywistości znaczenie powstaje dopiero dzięki rozerwaniu najwyższej jedności nasyconego bytu. Rzeczy zaczynają nabierać znaczenia w trosce bytu, który jest jeszcze „w drodze". Nawet sama świadomość wywodzi się z tego zerwania. Zrozumiałość polega na niezaspokojeniu, na tymczasowym ubóstwie bytu, na jego przebywaniu poza własnym spełnieniem. Jakim jednak cudem, skoro punktem dojścia jest byt spełniony, a akt jest czymś więcej niż możność?

Czy nie należy raczej sądzić, że rozerwanie wynika ze świadomości spełnienia, że jego źródłem nie jest porażka, ale wydarzenie, którego prototypem nie jest wcale proces celowości? Świadomość psuje szczęście, wykracza poza szczęście i nie sprowadza nas z powrotem na drogi, które do niego prowadzą. Świadomość, która psuje szczęście, a jednocześnie nadaje znaczenie szczęściu i celom oraz celowemu powiązaniu narzędzi z ich użytkownikami – sama nie jest celowym działaniem. Obiektywność, z jaką byt dany jest świadomości, nie jest efektem lub odpadem celowej praktyki. Przedmioty nie są przedmiotami, gdy oddają się rękom, które się nimi posługują, ustom i powonieniu, oczom i uszom, które się nimi rozkoszują. Przedmiotowość nie jest tym, co zostaje z narzędzia lub pokarmu po wyrwaniu ich ze świata, w którym rozgrywa się ich bycie. Przedmiotowość *ustanawia się* w dyskursie, w *roz-mowie* (*entre-tien*), która *proponuje* świat. Ta *propozycja*

(czyli zdanie) mieści się między dwoma punktami, które nie tworzą systemu, kosmosu, całości.

Obiektywność przedmiotu i jego znaczenie płyną z mowy. Sposób, w jaki przedmiot zostaje ustanowiony jako temat i jako coś danego, obejmuje już fakt znaczenia; ten fakt nie polega na odniesieniu się myślącego podmiotu do znaczonej rzeczy (która stanowi część tego samego systemu), ale na ukazaniu się znaczącego, nadawcy znaku, absolutnej inności, która jednak mówi do tego podmiotu, a tym samym tematyzuje, to znaczy proponuje mu jakiś świat. Właśnie jako propozycja – jako zdanie, jako ekspresja – świat ma sens, ale z tego samego powodu nigdy nie ukazuje się we własnej osobie. Znaczenie, które miałoby polegać na ukazywaniu się *leibhaft*, na wyczerpywaniu własnego bycia w całkowitym jawieniu się, jest absurdem. Ale nieukazywanie się we własnej osobie (*la non-originalité*) tego, co ma sens, nie oznacza umniejszenia jego bycia, nie odsyła do żadnej rzeczywistości, którą ono tylko naśladuje, odbija lub symbolizuje. To, co ma sens, odsyła do znaczącego, do nadającego sens. Rzecz znaczona nie jest nigdy pełną obecnością; sama w sobie jest już zawsze znakiem, nie przychodzi w szczerej prostocie. Tylko znaczący, ten, kto wysyła znak, zwraca się do mnie *twarzą* (*est de face*) i mimo pośrednictwa znaku nie ukazuje się jako temat. Może oczywiście mówić o sobie – ale wtedy wskazuje na siebie jak na znaczone, a zatem jak na kolejny znak. Inny, znaczący, ukazuje się w słowie, mówiąc o świecie, a nie o sobie, ukazuje się, proponując, to znaczy ujmując w zdania, *tematyzując* świat.

Tematyzacja ukazuje Innego, ponieważ propozycja (zdanie), która ustanawia i daje świat, nie unosi się w powietrzu, ale obiecuje odpowiedź temu, kto propozycję otrzymuje i kto zwraca się ku Innemu, bo wraz z propozycją otrzymuje też możliwość pytania. Pytania nie tłumaczy samo tylko zdziwienie, lecz obecność tego, komu można je zadać. Propozycja

– zdanie – leży w polu możliwych pytań i odpowiedzi. Propozycja będąca zdaniem to znak, który już sam siebie interpretuje, który przynosi klucz, pozwalający go zrozumieć. Ta obecność klucza, który interpretuje znak wymagający interpretacji – to właśnie obecność Innego w propozycji-zdaniu, obecność tego, kto może przychodzić w sukurs własnemu dyskursowi, nauczycielski charakter każdej mowy. Pełnią dyskursu jest słowo mówione.

Znaczenie, czyli zrozumiałość, nie wywodzi się z tożsamości Toż-Samego, który pozostaje w sobie, ale z twarzy Innego, który wzywa Toż-Samego. Znaczenie nie pojawia się dlatego, że Toż-Samy ma potrzeby, że czegoś mu brakuje i że wszystko, co może ów brak wypełnić, nabiera przez to sensu. Znaczenie płynie z absolutnej przewagi Innego nad Toż-Samym, który go pragnie, który pragnie tego, czego mu wcale nie brak, który przyjmuje Innego przez tematy, jakie Inny – obecny w dawanych znakach – proponuje mu albo jakie od niego otrzymuje. Znaczenie wywodzi się od Innego, który wypowiada, czyli rozumie świat i którego język, czyli rozumienie, pozwala ten świat stematyzować. Znaczenie wychodzi od słowa, w którym świat jest jednocześnie tematyzowany i interpretowany, w którym znaczący nigdy nie rozstaje się z wysyłanym znakiem, ale podejmuje go i wyjaśnia wciąż na nowo. Albowiem właściwą istotę mowy stanowi to nieustanne przychodzenie w sukurs słowu, które ustanawia rzeczy.

Znaczenie bytów ukazuje się nie w perspektywie celowości, ale w perspektywie mowy. Relacja między członami, które opierają się totalizacji, które uwalniają się (*s'absolvent*) z relacji albo które ją precyzują – jest możliwa tylko jako mowa. Opór, jaki jeden człon stawia drugiemu, nie bierze się z resztek mrocznej i wrogiej odmienności, ale z niewyczerpanego nadmiaru uwagi, jaką darzy mnie zawsze nauczające słowo. Mowa bowiem zawsze podejmuje to, co było tylko wysłanym przez

nią znakiem, wciąż ponawia obietnicę wyjaśnienia tego, co w niej samej było niejasne.

Mieć sens znaczy mieć związek z absolutem, a zatem płynąć z tej inności, która nie rozpuszcza się w postrzeżeniu. Taka inność możliwa jest tylko jako cudowna obfitość, jako niewyczerpany nadmiar uwagi obecnej we wciąż ponawianym wysiłku mowy, która chce oświetlić swoje własne ukazywanie się. Mieć sens – to nauczać lub być nauczanym, wypowiadać albo móc być wypowiadanym.

W perspektywie celowości i rozkoszowania się znaczenie pojawia się tylko dzięki pracy, która zakłada przeszkody, na jakie natrafia rozkoszowanie się. Ale to natrafianie na przeszkody samo przez się nie zrodziłoby żadnego znaczenia, a jedynie cierpienie, gdyby nie zachodziło w świecie przedmiotów, to znaczy w świecie, w którym rozbrzmiało już słowo.

Rola źródła nie przypada ostatniemu członowi, *celowi**, który w systemie odniesień odnosi się już tylko do siebie (jak samowiedza). Początek i koniec (cel) nie są pojęciami ostatecznymi w takim samym sensie. „Dla siebie” świadomości zamyka się w sobie i traci wszelkie znaczenie, gdy jest nasycone. Temu, kto się do niego zbliża, wydaje się równie zagadkowe, jak każde inne zjawisko. Początkiem – tym, kto przynosi klucz do własnej zagadki – jest ten, kto przynosi słowo. Mowa ma tę wyjątkową właściwość, że asystuje własnemu ukazywaniu się. Słowo polega na wyjaśnianiu słowa. Jest nauczaniem. Zjawiskowość to zakrzepła forma, z której ktoś się już wycofał, tymczasem w mowie spełnia się nieprzerwany strumień obecności, która rozrywa nieuniknioną zasłonę własnego zjawiska, plastycznego jak każde zjawisko. Zjawiskowość odsłania i zakrywa, słowo zaś polega na pokony-

* W oryginale jedno słowo – *la fin*, które znaczy zarazem koniec i cel.

waniu, w całkowitej, wciąż ponawianej szczerości, tego nieuchronnego przy wszelkim zjawisku zakrycia. Właśnie w taki sposób każde zjawisko może uzyskać sens, czyli ukierunkowanie.

Sama wiedza może się zacząć dopiero wtedy, gdy zerwany zostaje czar i stała dwuznaczność świata, w którym każde zjawisko jest możliwą maską i w którym brak początku. Słowo wprowadza do tej anarchii zasadę. Słowo odczarowuje, bo w nim byt mówiący jest gwarantem własnego zjawiania się i idzie w sukurs sobie, asystuje własnemu ukazywaniu się. Jego bycie polega na takim *asystowaniu*. Słowo, prześwitujące już w twarzy, która patrzy na mnie, gdy ja patrzę – wprowadza pierwotną szczerość objawienia. To ze względu na nie świat uzyskuje kierunek, to znaczy nabiera sensu. Dzięki słowu świat się zaczyna, co nie równa się stwierdzeniu, że na nim się kończy. Jest *wypowiadany*, a tym samym może być tematem, może być zdaniem. Źródłowe wydarzenie *nabrania* przez byty *sensu* polega na ich przekształceniu w propozycję zdaniową, co umożliwia ich późniejszą ekspresję algorytmiczną. Słowo jest zatem źródłem wszelkiego znaczenia – źródłem narzędzi i wszystkich ludzkich dzieł – bo dzięki niemu system odniesień, do jakiego odsyła każde znaczenie, uzyskuje zasadę swojego funkcjonowania – swój klucz. Mowa nie jest odmianą symboliki, przeciwnie, każda symbolika odsyła już do mowy.

e) Mowa i uwaga

Jako asystowanie bytu przy własnej obecności słowo jest nauczaniem. Nauczanie nie przekazuje po prostu abstrakcyjnej i ogólnej wiedzy, wspólnej już mnie i Innemu. Pełni nie tylko funkcję akuszerską, pomagając umysłowi urodzić to, co ten w sobie nosi. Mowa dopiero tworzy wspólnotę, *dając*, przedstawiając zjawisko jako dane; daje, tematyzując. To, co dane,

jest faktem zdania (*phrase*)*. W zdaniu zjawisko traci swą zjawiskowość, przybiera postać tematu; w przeciwieństwie do milczącego świata, do niekończącej się dwuznaczności, do stojącej wody, która tchnie mistyfikacją, chociaż udaje tajemnicę, zdanie (*proposition*) odnosi zjawisko do bytu, do zewnętrzności, do nieskończoności Innego, którego moja myśl nie może w sobie pomieścić. Zdanie definiuje. Definicja, która umieszcza przedmiot w jego rodzaju, zakłada definicję, która polega na wydobyciu amorficznego zjawiska z mętnej wody, w jakiej jest pogrążone, by dzięki Absolutowi będącemu jego początkiem nadać mu kierunek, by je stematyzować. Każda definicja logiczna – *per genesim* albo *per genus et differentiam specificam* – zakłada już taką tematyzację, wejście w świat rozbrzmiewający zdaniami.

Sama obiektywność prawdy odsyła do mowy. Nieskończoność, na której tle odcina się każda definicja, nie jest definiowana, nie daje się ogarnąć spojrzeniem, ale daje o sobie znać: nie jako temat, lecz jako tematyzujący byt, jako ten, dzięki *komu* każdą rzecz można ująć w jej tożsamości; daje o sobie znać również w ten sposób, że asystuje dziełu, które ją znaczy; nie tylko daje znak, ale mówi, jest twarzą.

Nauczanie kładzie kres dwuznaczności lub mętności, tematyzując zjawiska. Właśnie dlatego, że zjawiska nauczył mnie ten, kto ukazuje się sam w sobie – podejmując akty tej tematyzacji, jakimi są znaki – mówiąc – przestaję być igraszką mistyfikacji i mogę rozważać przedmioty. Obecność Innego zdejmuje z faktów anarchiczny urok: świat staje się przedmiotem. Być przedmiotem, być tematem, to być czymś, o czym mogę rozmawiać z drugim człowiekiem, który przebił zasłonę zjawiska i wszedł ze mną w stosunek społeczny. Stosunek społeczny

* Terminów *proposition* i *phrase* Lévinas używa w istocie jako synonimów, choć tylko ten pierwszy znaczy zarazem „propozycja”.

(*association*)* ma strukturę, o której będziemy mówić, strukturę, która, jak można się już domyślać, może być tylko moralna; właśnie dlatego prawda opiera się na mojej relacji z Innym, czyli na sprawiedliwości. Umieszczając u źródeł prawdy mowę, odrzucamy pogląd, że pierwotnym dziełem prawdy jest odsłonięcie, które zakłada samotność widzenia.

Tematyzacja jako dzieło języka, jako *działanie* wywierane na mnie przez Mistrza, nie jest tajemniczą informacją, lecz apelem do mojej uwagi. Uwaga i możliwa dzięki niej wyraźna myśl są świadomością samą, a nie jej wyostrzoną postacią. Ale moja uwaga, choć w najwyższym stopniu suwerenna, *z istoty* odpowiada na wezwanie. Uwaga jest uwagą na coś, ponieważ jest uważaniem na kogoś. Choć jest napięciem w Ja, do jej istoty należy zewnętrzność jej punktu wyjścia. Szkoła, bez której żadna myśl nie jest wyraźna, warunkuje naukę. Tam właśnie zewnętrzność – zewnętrzność Mistrza – pozwala spełnić się wolności zamiast ją ranić. Wytłumaczyć jakąś myśl można tylko we dwóch; wytłumaczenie nie ogranicza się do znalezienia tego, co już posiadaliśmy. Ale pierwotną nauką nauczyciela jest sama jego nauczycielska obecność, dzięki której powstaje przedstawienie.

f) Mowa i sprawiedliwość

Ale co to właściwie znaczy, że nauczyciel, który apeluje do naszej uwagi, przewyższa naszą świadomość? W jaki sposób nauczający znajduje się na zewnątrz świadomości, którą uczy? Nie jest wobec niej zewnętrzny tak, jak myślana treść w stosun-

---

* Dla nazwania relacji między mną a Innym Lévinas używa paru terminów o zasadniczo takim samym znaczeniu: *société* i *association* (zapisywana też jako *as-sociation* w celu wydobycia na jaw tematu słowa), albo po prostu *relation sociale* i *rapport social*. Wszystkie je tłumaczę przez „relację społeczną" lub „stosunek społeczny".

ku do myślącej ją myśli. Zewnętrzność myślanej treści w stosunku do myślącej ją myśli zostaje przez myśl ogarnięta (*assumée*) i w tym sensie nie *wykracza* poza świadomość. Nic, co dotyczy myśli, nie może jej przewyższać, wszystko daje się swobodnie ogarnąć. *Wszystko poza sędzią, który sądzi samą wolność myślenia.* Obecność Mistrza, który swoim słowem nadaje sens zjawiskom i pozwala je stematyzować, nie odsłania się przed obiektywną wiedzą; jego obecność tworzy więź społeczną między nim a mną. Obecność bytu w zjawisku, zdejmująca urok z zaczarowanego świata, *mówiąca „tak"*, do którego Ja jest niezdolne, która przynosi najwyższą pozytywność Innego, jest *ipso facto* stosunkiem społecznym (*as-sociation*). Ale odniesienie się do początku nie jest wiedzą na temat początku. Przeciwnie, każda obiektywizacja odnosi się już do tego odniesienia. Stosunek społeczny (*as-sociation*), będący najwyższym doświadczeniem bytu, nie polega na odsłanianiu. Można go wprawdzie nazwać odsłonięciem się tego, co objawione – doświadczeniem twarzy – ale zapoznajemy w ten sposób oryginalność tego „odsłonięcia". W tym odsłonięciu znika bowiem świadomość samotnej pewności, w której powstaje każda wiedza, nawet ta, jaką można mieć na temat twarzy. Pewność opiera się przecież na mojej wolności i w tym sensie jest samotna. Czy to przez pojęcia *a priori*, które pozwalają mi uporządkować dane, czy to przez akceptację woli (jak u Kartezjusza), to w końcu sama moja wolność przyjmuje odpowiedzialność za prawdę. Wejście w stosunek społeczny (*as-sociation*), przyjęcie mistrza, polega na czymś odwrotnym: moje używanie wolności zostaje zakwestionowane. Jeżeli sytuację, w której moja wolność zostaje zakwestionowana, nazwiemy świadomością moralną, stosunek społeczny, czyli przyjęcie Innego, jest właśnie świadomością moralną. Oryginalność tej sytuacji nie polega tylko na tym, że stanowi ona formalną antytezę świadomości poznawczej. Zakwestionowa-

nie naszego Ja jest tym dotkliwsze, im bardziej rygorystycznie je kontrolujemy. Takie oddalanie się od celu w miarę, jak się do niego zbliżamy, określa życie świadomości moralnej. Wzrost wymagań, jakie sobie stawiam, sprawia, że osąd, jakiemu zostaję poddany, nabiera większego ciężaru i zwiększa moją odpowiedzialność. W tym to konkretnym sensie nigdy nie mogę opanować sądu, jaki się nade mną dokonuje. Ta niemożność opanowania jest życiem samym – istotą – świadomości moralnej. Ostatnie słowo nie należy do mojej wolności; nie jestem sam. Powiemy zatem, że tylko świadomość moralna wychodzi poza siebie. Jeszcze inaczej, tylko świadomość moralna stanowi doświadczenie, które nie jest na miarę żadnego schematu *a priori* – doświadczenie bez pojęcia. Każde inne doświadczenie jest pojęciowe, to znaczy staje się moje, wiąże się z moją wolnością. Wyżej opisaliśmy z istoty nienasycony charakter świadomości moralnej, która nie mieści się w porządku głodu i nasycenia. Tak właśnie określiliśmy Pragnienie. Świadomość moralna i pragnienie nie są odmianą świadomości, lecz jej warunkiem. Są, konkretnie, przyjęciem Innego, który mnie sądzi.

Byt ukazuje się w bezpośredniości (*transitivité*) nauczania, a nie w wewnętrzności reminiscencji. Relacja społeczna (*société*) jest miejscem prawdy. Stosunek *moralny* z Mistrzem, który mnie sądzi, zawiesza wolność mojego uznawania prawdy. Tak zaczyna się mowa. Ten, kto do mnie mówi i kto przez słowa daje mi siebie, zachowuje radykalną obcość Innego, który jest moim sędzią; nasze relacje nigdy nie są symetryczne. Jego wyższość czyni z niego byt w sobie, na zewnątrz mojej wiedzy, a to, co *dane*, nabiera sensu tylko w odniesieniu do tego absolutu.

„Komunikowanie" idei, wzajemność dialogu przesłaniają już głęboką istotę mowy. Jest nią nieodwracalność relacji między mną a Innym w nauczaniu Mistrza, równającym się jego pozycji bytu zewnętrznego i Innego. Język może mówić tylko

wtedy, gdy rozmówca jest początkiem swojej mowy, to znaczy, gdy pozostaje poza systemem, gdy nie mieści się na *tej samej płaszczyźnie*, co ja. Z rozmówcą nie jestem na „ty", lecz na „pan". Objawia się on w swoim panowaniu. Zewnętrzność jest więc tym samym, co funkcja nauczycielska. Moją wolność podważa Mistrz, który może dać mi do niej prawo (*qui peut l'investir*). Dopiero wtedy możliwa staje się prawda jako suwerenny użytek wolności.

Rozdział IV

SEPARACJA I ABSOLUT

Toż-Samy i Inny jednocześnie pozostają w relacji i uwalniają się, „wyabsolutniają" się (*s'absolvent*) z tej relacji, pozostają absolutnie odseparowani. Idea Nieskończoności wymaga tej separacji. Stwierdziliśmy, że jest ona ostateczną strukturą bytu, jakby warunkiem samego *wydarzenia się* nieskończoności. Relacja społeczna jest *konkretnym* przejawem separacji. Ale czy ujmować byt w jego separacji nie znaczy ujmować go w jego upadku? Zarysowane wyżej stanowisko sprzeciwia się pradawnemu przywilejowi, jaki od Parmenidesa po Spinozę i Hegla przyznawano jedności. Zgodnie z tą tradycją, separacja i wewnętrzność są niepojęte i irracjonalne. Jeśli tak, to poznanie metafizyczne, wiążące Toż-Samego z Innym, odzwierciedlałoby tylko upadek. Metafizyka próbowałaby jednak znieść separację, zjednoczyć. Byt metafizyczny powinien wchłonąć byt metafizyka. Faktyczna separacja, w jakiej metafizyka się zaczyna, byłaby wynikiem złudzenia lub błędu. Metafizyka jako etap powrotnej drogi, którą byt oddzielony zmierza ku swemu metafizycznemu źródłu, jako moment historii, która doprowadzi do zjednoczenia, przypominałaby odyseję, a jej

niepokój miałby charakter nostalgii. Jednak taka filozofia jedności nigdy nie umiała powiedzieć, skąd wzięło się to przypadkowe złudzenie albo ten przypadkowy upadek, który w Nieskończoności, Absolucie i Doskonałości wydaje się czymś niepojętym.

Uznając separację za upadek lub za prywację, albo za tymczasowe rozerwanie całości, wiążemy je wyłącznie z *potrzebą*. Potrzeba jest wyrazem pustki i braku w potrzebującym, wyrazem jego zależności od zewnętrznego świata, jego niewystarczalności. Niewystarczalność polega jednak właśnie na tym, że byt nie posiada całkowicie własnego bytu, a zatem nie jest, ściśle mówiąc, *odseparowany*. Jedna z dróg greckiej metafizyki szukała powrotu do Jedności, stopienia się z Jednością. Ale grecka metafizyka pojmuje też Dobro w separacji od całości istoty, a tym samym dostrzega już (bez żadnego wkładu tak zwanej myśli wschodniej) możliwość, że istnieje coś ponad całością. Dobro jest Dobrem *w sobie*, a nie w stosunku do potrzeby, która odczuwałaby jego brak. Z perspektywy potrzeb Dobro jest luksusem. Właśnie dlatego leży ponad bytem. Gdy przeciwstawialiśmy odsłonięcie objawieniu, w którym prawda wyraża się i oświeca nas, zanim jeszcze zaczęliśmy jej szukać, zakładaliśmy już pojęcie Dobra w sobie. Plotyn powraca do Parmenidesa, kiedy wyobraża sobie, że jestestwa pojawiają się przez emanację na *drodze w dół* Jednego. Ale Platon wcale nie wyprowadza bytu z Dobra, stwierdza tylko, że transcendencja wykracza poza całość. I właśnie Platon dostrzega, że obok potrzeb, których zaspokojenie polega na zapełnieniu pustki, są również takie, których nie poprzedza cierpienie i brak, w których można więc widzieć zarys Pragnienia – „potrzebę" tego, komu niczego nie brak, dążenia bytu, który całkowicie posiada swój byt, który wychodzi poza własną pełnię, który ma ideę Nieskończoności. Dobro mieści się ponad wszelką istotą – oto najgłębsza, ostateczna nauka nie teologii, lecz filozofii. Para-

doks Nieskończoności, dopuszczającej, by istniał poza nią byt, którego nie obejmuje – i właśnie z tego sąsiedztwa w separacji czerpiącej samą swą nieskończoność – słowem, paradoks stworzenia traci dzięki tej nauce swój zuchwały charakter.

Ale skoro tak, trzeba przestać interpretować separację jako zwykłe umniejszenie Nieskończoności, jako degradację. Separacja od Nieskończoności daje się z Nieskończonością pogodzić i nie jest żadnym „upadkiem" Bytu Nieskończonego. Przez pozorne umniejszenie powstają relacje *lepsze* od relacji łączących skończone z nieskończonym tylko formalnie i w abstrakcji – relacje Dobra. O umniejszeniu można mówić tylko wtedy, gdy abstrakcyjna myśl widzi w bycie oddzielonym (i stworzonym) jedynie jego skończoność zamiast umieścić go w transcendencji, przez którą dociera on do Pragnienia i do dobroci. Ontologia ludzkiej egzystencji – filozoficzna antropologia – bez przerwy parafrazuje tę abstrakcyjną myśl, kładąc patetyczny nacisk na skończoność. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z porządkiem, w którym nabiera dopiero sensu samo pojęcie Dobra. Chodzi o relację społeczną (*la société*). Relacja ta nie łączy członów, które dopełniają się nawzajem, a więc którym siebie nawzajem brakuje; łączy człony, z których każdy sobie wystarcza. Ta relacja jest Pragnieniem, życiem bytów, które niczego nie potrzebują, które posiadają własny byt. Nieskończoność myślana konkretnie, to znaczy z perspektywy bytu oddzielonego, który się do niej zwraca, *wychodzi poza siebie*. Inaczej mówiąc, otwiera porządek Dobra. Mówiąc, że Nieskończoność jest *myślana* konkretnie z perspektywy bytu oddzielonego, nie chcemy wcale powiedzieć, że myśl wychodząca od bytu oddzielonego jest względna. Separacja ustanawia samo myślenie i wewnętrzność, to znaczy relację w niezależności.

Nieskończoność, rezygnując z zaborczego uścisku całości, powstaje przez skurczenie, które zostawia miejsce dla bytu oddzielonego. W ten sposób zarysowują się relacje, które

przecierają drogę poza byt. Nieskończoność, która nie zamyka się koliście w samej sobie, ale wycofuje się z ontologicznej przestrzeni, by zostawić miejsce dla bytu oddzielonego, istnieje w sposób boski. Ponad całością otwiera wymiar społeczny. Stosunki, jakie zawiązują się między bytem oddzielonym a Nieskończonością, odkupują to, co w twórczym skurczu Nieskończonego mogło być umniejszeniem. Człowiek jest odkupieniem Stworzenia. Obcowanie z Bogiem nie polega na przyłączaniu się do Boga ani na usuwaniu odstępu, jaki dzieli Go od stworzenia. Obcowanie, które jest przeciwieństwem totalizacji, nazwaliśmy religią. Ograniczenie twórczej Nieskończoności i wielość dają się pogodzić z doskonałością Nieskończonego. Wyrażają nawet sens tej doskonałości.

Nieskończoność otwiera porządek Dobra. Chodzi o porządek, który nie przeczy regułom logiki formalnej, ale poza nie wykracza. W logice formalnej nie można oddać różnicy między potrzebą a Pragnieniem; pragnienie zawsze się tu będzie wlewać w formę potrzeby. Z tej czysto formalnej konieczności płynie siła filozofii Parmenidesa. Ale porządek Pragnienia – relacja między obcymi, których nie brak sobie nawzajem – Pragnienie w jego pozytywności – wyraża się w idei Stworzenia z nicości. Znika wtedy poziom bytu potrzebującego, który zachłannie domaga się tego, czego mu brakuje, a otwiera się możliwość egzystencji sabatycznej, w której istnienie zawiesza konieczności istnienia. Poszczególny byt jest bowiem bytem tylko w tej mierze, w jakiej jest wolny, to znaczy poza systemem, który zakłada zależność. Każde ograniczenie wolności jest ograniczeniem jego bytu. Z tego też powodu uważano wielość za ontologiczny upadek bytów, które, sąsiadując ze sobą, ograniczają się nawzajem. Od Parmenidesa i Plotyna nie udaje nam się myśleć o tym inaczej. Wydawało się, że wielość musi mieć miejsce w całości, a zatem, że może być tylko pozorem, którego nie sposób zresztą wytłumaczyć. Ale idea

kreacji *ex nihilo* wyraża wielość, która nie jest zjednoczona w całość. Byt stworzony jest egzystencją, która wprawdzie zależy od Innego, ale nie tak, jak oddzielona część. Stworzenie z nicości rozrywa system, oznacza powstanie bytu poza wszelkim systemem, tam, gdzie możliwa jest wolność. Stworzenie zostawia w bycie stworzonym ślad zależności, ale zależności nie dającej się porównać z żadną inną: z tej wyjątkowej zależności, z tej relacji, byt zależny czerpie samą swą niezależność, swoją zewnętrzność wobec systemu. Istota bytu stworzonego nie polega na tym, że jest ograniczony i jego konkretna struktura nie daje się wywieść z jego skończoności. Istota bytu stworzonego polega na jego oddzieleniu od Nieskończonego. Ta separacja nie jest po prostu negacją. Wydarzając się jako psychika, otwiera się właśnie na ideę Nieskończoności.

Myślenie i wolność zawdzięczamy separacji i poszanowaniu Innego – ta teza leży na antypodach spinozyzmu.

Część druga

WEWNĘTRZNOŚĆ I EKONOMIA

Rozdział I

SEPARACJA JAKO ŻYCIE

1. Intencjonalność i relacja społeczna

Opisując relację metafizyczną jako relację bezinteresowną, wyzwoloną z wszelkiej partycypacji, nie powinniśmy uważać jej za intencjonalność, za świadomość czegoś, która zakłada jednocześnie bliskość i oddalenie. Ten Husserlowski termin odnosi się bowiem do relacji z przedmiotem, z tym, co ustanawiane, z *tematem*, tymczasem relacja metafizyczna nie wiąże podmiotu z przedmiotem*. Nie znaczy to, że występujemy tu przeciwko intelektualizmowi. W przeciwieństwie do filozofów egzystencji nie chcemy opierać relacji z bytem respektowanym w jego byciu – i w tym sensie absolutnie zewnętrznym, to znaczy metafizycznym – na byciu w świecie, na *trosce* i na działaniu, na *robocie* (*le faire*) Heideggerowskiego *Dasein*. Działanie, czyli praca, zakłada już relację z bytem transcendentnym. Jeżeli poznanie w postaci obiektywizującego aktu nie wydaje nam się relacją z poziomu metafizycznego, to nie dlatego, że zewnętrzność kontemplowana jako przedmiot – temat – oddala się od podmiotu z prędkością abstrakcji, lecz, przeciwnie, dlatego, że nie oddala się od niego dostatecznie. Oglądanie przedmiotów jest wciąż bardzo bliskie działaniu, dysponuje swoim przedmiotem

* Lévinas jest tu niekonsekwentny. W innych miejscach (zob. „Konkluzje") twierdzi, że relacja metafizyczna zmienia sens intencjonalności, a nie – jak wyżej – że nie jest intencjonalna.

i w konsekwencji porusza się na poziomie, na którym jeden byt ogranicza drugi. Metafizyka zaś zbliża się, nie dotykając. Jej *sposobem* nie jest akt, ale relacja społeczna. Mimo to utrzymujemy, że relacja społeczna stanowi doświadczenie we właściwym sensie, bo stawia nas przed bytem, który się wyraża, to znaczy który pozostaje w sobie. Odróżniając metafizykę od obiektywizującego aktu, nie chcemy krytykować intelektualizmu, a tylko bardzo rygorystycznie go rozwinąć, jeżeli prawdą jest, że intelekt pragnie bytu w sobie. Trzeba będzie zatem pokazać różnicę, jaka dzieli relacje podobne do transcendencji od relacji samej transcendencji. Ta ostatnia prowadzi do Innego, ukazującego się w sposób, który opisaliśmy jako ideę Nieskończoności. Te pierwsze – a wśród nich akt obiektywizacji – nawet jeśli opierają się na transcendencji, pozostają w obrębie Toż-Samego.

Analiza relacji zachodzących we wnętrzu Toż-Samego – czemu poświęcony jest obecny dział – opisze w gruncie rzeczy odstęp separacji. Formalna struktura separacji różni się od struktury każdej innej relacji, która zakłada jednoczesne oddalenie i zespolenie terminów. W separacji terminy są wprawdzie związane, ale tak, że każdy z nich pozostaje oddzielony w ostatecznym, najwyższym sensie. Byt pozostający w relacji uwalnia się, „wyabsolutnia się" (*s'absout*) z tej relacji, to znaczy pozostaje w niej absolutny. Konkretna analiza separacji, podjęta przez byt, który jej doświadcza (i który nie przestaje jej doświadczać, analizując ją), pozwoli określić ją jako życie wewnętrzne, czyli jako psychikę. Wspominaliśmy o tym wcześniej. Ale ta wewnętrzność z kolei okaże się obecnością u siebie, to znaczy zamieszkiwaniem i ekonomią. Psychika i zachowania z nią związane utrzymują odległość między metafizykiem i tym, co metafizyczne, a co za tym idzie, ich niepodatność na totalizację.

2. Życie jako rozkoszowanie się. Pojęcie spełnienia

Żyjemy dobrą strawą, powietrzem, światłem, widokami, pracą, ideami, snem itd. ...Nie są to przedmioty przedstawień. Żyjemy nimi. To, czym żyjemy, nie jest również „środkiem do życia", tak jak pióro jest środkiem w stosunku do listu, jaki pozwala napisać, ani celem życia, tak jak przekazanie wieści jest celem listu. Rzeczy, którymi żyjemy, nie są narzędziami, ani nawet rzeczami poręcznymi w Heideggerowskim sensie terminu. Ich istnienie nie wyczerpuje się w utylitarnym schemacie, jak istnienie młotków, igieł czy maszyn. W pewnej mierze są one zawsze – nawet młotki, igły i maszyny – przedmiotami rozkoszowania się, używania, przedmiotami, które odwołują się do naszego „smaku", które są już ozdobione, upiększone. Co więcej, podczas gdy sięganie po narzędzie zakłada celowość i oznacza naszą zależność od czegoś innego, życie czymś (*vivre de...*) wyraża niezależność używania i szczęścia, które jest źródłową postacią wszelkiej niezależności.

Z drugiej strony, niezależność szczęścia zależy zawsze od pewnej treści: jest radością lub trudem oddychania, patrzenia, jedzenia, pracy, posługiwania się młotkiem lub maszyną itd. Zależność szczęścia od treści nie jest jednak zależnością skutku od przyczyny. Treści, jakimi żyje życie, nie są nigdy niezbędne do zachowania tego życia niczym paliwo konieczne do „funkcjonowania" egzystencji. Przynajmniej nie są w taki sposób przeżywane. Umieramy z ich powodu, a czasem wolimy umrzeć, niż zaznać ich braku. Wprawdzie „moment" dostarczania organizmowi energii, na przykład, jest fenomenologicznie zawarty w fakcie odżywiania się, jest nawet jego istotą, ale aby zdać sobie z tego sprawę, nie musimy odwoływać się do żadnej wiedzy fizjologicznej czy ekonomicznej. Pożywienie jako środek dostarczający energii jest przekształcaniem czegoś

innego w Toż-Samego i to właśnie stanowi istotę używania życia: inna energia, energia uznawana za inną, energia, którą, jak zobaczymy, uznajemy nawet za podłoże zwracającego się do niej aktu, staje się w używaniu moją własną energią, moją siłą, mną. W tym sensie każde rozkoszowanie się jest odżywianiem się. Głód jest potrzebą, prywacją *par excellence* i w tym właśnie sensie *życie czymś* nie polega tylko na uświadomieniu sobie treści wypełniających życie. Te treści są przez nas przeżywane: są pożywką życia. Przeżywamy swoje życie i żyjemy swoim życiem. Przeżywać to czasownik przechodni, którego bezpośrednimi dopełnieniami są treści życia. Ale sam akt przeżywania tych treści staje się, *ipso facto*, treścią życia. Stosunek z bezpośrednim dopełnieniem czasownika „istnieć", który (od czasu filozofów egzystencji) stał się czasownikiem przechodnim, przypomina zaiste stosunek z pożywieniem, bo zawiera jednocześnie relację z przedmiotem i stosunek do tej relacji, którą także karmi i wypełnia się życie. Nie tylko istniejemy [jako] swoje cierpienie lub radość, ale też istniejemy poprzez cierpienia i radości (*On n'existe pas seulement sa douleur ou sa joie, on existe de douleurs et de joies)**. Rozkoszowanie się jest właśnie takim żywieniem się aktu samą swą aktywnością. Żyć chlebem nie znaczy więc przedstawiać sobie chleb, ani oddziaływać na chleb, ani działać dzięki chlebowi. Owszem, trzeba zarabiać na chleb i trzeba jeść, aby móc zarabiać na chleb, toteż chleb, który jem, jest również

* Zdanie to nie daje się zręcznie przełożyć na język polski, gdzie czasownik „istnieć" – nawet w tekstach filozoficznych – nie funkcjonuje jako czasownik przechodni. Osobliwość syntaktyczna ma tu jednak sens filozoficzny: odróżnienie między „istnieć [jako] swoje cierpienie" (*exister sa douleur*) a „istnieć poprzez swoje cierpienia" (*exister de douleurs*) ma oddawać różnicę między bezpośrednim związkiem istnienia i cierpienia (lub radości) a stosunkiem do takiego bezpośredniego związku, który sam staje się treścią przeżycia, czyli używania.

tym, co pozwala mi zarabiać na chleb i na życie. Ale chociaż jem chleb, aby pracować i aby żyć, żyję *moją pracą i moim chlebem.* Chleb i praca nie odrywają mnie, w Pascalowskim sensie rozrywki, od nagiego faktu istnienia, ani nie zapełniają pustki mojego czasu: rozkoszowanie się jest najwyższą świadomością, która je ogarnia. Życie, na które zarabiam, nie jest *nagim* istnieniem; jest to życie pracą i pożywieniem – treściami, o które nie tylko się troszczę, ale też które mnie „zajmują”, „bawią”, które składają się na moje używanie życia. Nawet jeśli treść życia zapewnia mi życie, środek szybko przekształca się w cel, a dążenie do tego celu samo z kolei staje się celem. Tak więc rzeczy są zawsze czymś więcej niż koniecznym środkiem, stanowią łaskę życia. Żyjemy z pracy, która zapewnia nam przetrwanie, ale żyjemy również pracą, która wypełnia (raduje lub zasmuca) nasze życie. W normalnej sytuacji „życie z pracy” zakłada już „życie pracą”. Widziany przedmiot zajmuje życie jako przedmiot, ale widzenie przedmiotu stanowi o „radości” życia.

Nie chodzi tu o widzenie widzenia: stosunek życia do jego własnej zależności od rzeczy polega na rozkoszowaniu się, które jako szczęście jest niezależnością. Akty życia nie są proste i jakby skierowane w stronę celów. Żyjemy ze świadomością świadomości, ale ta świadomość świadomości nie jest refleksją. Nie jest wiedzą, lecz rozkoszowaniem się, i, jak wkrótce powiemy, samym egoizmem życia.

Mówiąc, że żyjemy jakimiś treściami, nie twierdzimy zatem, że uciekamy się do nich jak do warunków zachowania życia, co znaczyłoby, że fakt istnienia uznajemy za nagi. Tymczasem nagi fakt życia nigdy nie jest nagi. Życie nie jest nagą wolą bycia, ontologiczną *Sorge* tego życia. Sam stosunek życia do warunków życia staje się pokarmem i treścią życia. Życie jest *umiłowaniem życia*, relacją z treściami, które nie są moim bytem, ale które są mi droższe nad byt, jak myślenie, jedzenie,

sen, czytanie, praca, grzanie się w słońcu. Różne od mojej substancji, ale dla niej konstytutywne, te treści stanowią o wartości mojego życia. Życie sprowadzone do czystej i nagiej egzystencji, istniejące istnieniem cieni, które Ulisses odwiedził w piekle – rozwiewa się jak cień. Życie jest egzystencją, która nie poprzedza esencji. Ta ostatnia nadaje mu wartość, a wartość stanowi w tym wypadku o samym byciu. Życie staje się rzeczywiste na poziomie szczęścia i w tym sensie jego rzeczywistość wykracza poza ontologię. Szczęście nie jest przypadłością bycia, bo możemy ryzykować swoje bycie dla szczęścia.

Jeżeli „życie czymś” nie jest po prostu przedstawianiem sobie czegoś, nie podpada również pod kategorie aktu i potencji, podstawowe dla ontologii Arystotelesa. U Arystotelesa akt równał się byciu. Człowiek, umieszczony w systemie celów i środków, aktualizował się wychodząc *poprzez akt* ze swoich pozornych granic. Jak wszelka inna natura, natura ludzka spełniała się, to znaczy stawała się w pełni sobą, funkcjonując, wchodząc w stosunki. Każde bycie jest dokonywaniem się bycia, a skoro tak, utożsamienie myślenia z aktem nie jest tylko metaforą. Ale choć życie czymś, rozkoszowanie się, również polega na wchodzeniu z czymś w stosunek, ów stosunek nie zawiązuje się na planie *czystego bycia*. Akt, który rozwija się na poziomie bycia, tworzy ponadto nasze szczęście. Żyjemy aktami – i nawet samym aktem bycia, tak jak żyjemy ideami i uczuciami. To, co robię, i to, czym jestem, jest jednocześnie tym, *czym* żyję. Odnoszę się do tego w stosunku, który nie jest ani teoretyczny, ani praktyczny. Za teorią i praktyką kryje się rozkoszowanie się teorią i praktyką: egoizm życia. Rozkoszowanie się, *szczęście*, to relacja ostatnia.

Rozkoszowanie się nie jest jednym ze stanów psychicznych, uczuciowym zabarwieniem w psychologii empirystycznej, lecz samym dreszczem Ja. Rozkoszując się, istniejemy zawsze jakby

w drugim stopniu, który jednak nie jest jeszcze stopniem refleksji. Albowiem szczęście, jakiego zaznajemy już po prostu dlatego, że żyjemy, znajduje się zawsze ponad byciem, w jakim pogrążone są rzeczy. Jest doznaniem, któremu pamięć o dążeniu nadaje charakter spełnienia, będącego czymś *lepszym* od ataraksji. Czyste istnienie jest ataraksją, szczęście polega na spełnieniu. Na rozkoszowanie się składa się pamięć o pragnieniu, jest ono syceniem pragnienia. Jak akt, który pamięta o swej „potencji". Nie wyraża ono, jak chciałby Heidegger, sposobu mojego osadzenia – mojego *nastrojenia* – w byciu, tonusu mojego trwania. Nie jest sposobem mojego utrzymywania się w byciu, ale już przewyższaniem bycia; samo bycie „wydarza się" komuś, kto może szukać szczęścia jak nowej chwały poza substancjalnością; samo bycie jest treścią, która stanowi o szczęściu albo nieszczęściu tego, kto nie realizuje tylko swojej natury, ale szuka w życiu triumfu niewyobrażalnego w porządku substancji. Substancje są tylko tym, czym są. Niezależność szczęścia różni się więc od niezależności, jaka według filozofów przysługuje substancji. Jakby poza pełnią bycia jestestwo mogło ubiegać się o jeszcze wyższe laury, o inny triumf. Można nam wprawdzie zarzucić, że tylko niedoskonałość istnienia, jakim dysponuje jestestwo, czyni ów triumf możliwym i cennym, i że jest on w istocie tożsamy z pełnią istnienia. Odpowiadamy, że dziwna możliwość niekompletnego istnienia oznacza już otwarcie się porządku szczęścia i że jest ceną tej przyobiecanej niezależności, która przewyższa zwykłą substancjalność.

Szczęście stanowi warunek działania, jeśli działać znaczy rozpoczynać w trwaniu, choć to ostatnie jest ciągłe. Aktywność zakłada wprawdzie bycie, ale w anonimowym byciu – gdzie początek i koniec nie mają sensu – wyznacza początek i koniec. Otóż rozkoszowanie się urzeczywistnia właśnie niezależność od ciągłości w łonie tej ciągłości: każde szczęście wydarza się

po raz pierwszy. Podmiotowość ma swój początek w niezależności i suwerenności rozkoszowania się.

Platon mówi o duszy, która rozkoszuje się prawdą[1]. W rozumnej myśli, wyrażającej niezależność duszy, wyróżnia relację z przedmiotem, która ma nie tylko naturę kontemplacyjną, ale która utwierdza Toż-Samość myśliciela w jego suwerenności. Z łąki znajdującej się na Równinie Prawdy „jest właśnie pokarm... odpowiedni dla tego, co w duszy najszlachetniejsze, a przyrodzona moc skrzydeł, która unosi duszę ku górze, tym się karmi"[2]. Moc, która pozwala duszy wznieść się do prawdy, karmi się prawdą. W książce tej przeciwstawiamy się całkowitej analogii między prawdą a pożywieniem. Właśnie dlatego, że Pragnienie metafizyczne jest ponad życiem, nie można tu mówić o nasyceniu. Ale platoński obraz, choć odnosi się tylko do myślenia, opisuje relację życia, w którym przywiązanie do wypełniających je treści samo staje się najwyższą treścią. Spożywanie pokarmów jest pokarmem życia.

3. *Rozkoszowanie się i niezależność*

Powiedzieliśmy, że *życie czymś* nie sprowadza się do czerpania skądś życiowej energii. Życie nie polega na szukaniu i konsumowaniu paliwa dostarczanego przez oddychanie i pożywienie, ale, by się tak wyrazić, na spożywaniu pokarmów ziemskich i niebieskich. Jeśli w ten sposób zależy ono od czegoś, co nie jest nim, ta zależność rychło znajduje przeciwwagę, która ją ostatecznie unieważnia. To, czym żyjemy, nie czyni z nas niewolników, ale pozwala rozkoszować się. Wbrew psychologii proponowanej przez Platona potrzeby nie można uznać za czysty brak ani, wbrew moralności Kantowskiej, za

[1] Platon, *Faidros*, 246 E, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1993.
[2] Tamże, 248 B - D.

czystą bierność. Byt ludzki lubi swoje potrzeby, jest szczęśliwy, że je ma. Paradoks „życia czymś" albo, jak powiedziałby Platon, szaleństwo tych przyjemności polega właśnie na lubowaniu się tym, od czego życie zależy. Nie jest tak, że po jednej stronie mamy niezależność, a po drugiej zależność, bo niezależność powstaje z samej tej zależności. Chyba tak właśnie należałoby zdefiniować upodobanie i przyjemność. Życie czymś jest zależnością, która przemienia się w niezależność, w szczęście z istoty egoistyczne. Potrzeba – wszeteczna Wenus – jest również w pewnym sensie dzieckiem πόρος i πενία, jest πενία jako źródło πόρος, w przeciwieństwie do pragnienia, które jest πενία πόρος. To, czego mu brakuje, jest źródłem pełni i bogactwa. Potrzeba jako szczęśliwa zależność daje się zaspokoić tak, jak pustka daje się wypełnić. Patrząc z zewnątrz, fizjologia uczy nas, że potrzeba jest brakiem. Ale fakt, że człowiek może być szczęśliwy dzięki swoim potrzebom, wskazuje, iż ludzka potrzeba wykracza poza poziom fizjologiczny, że już poczynając od potrzeby znajdujemy się poza kategoriami bytu. Nawet jeżeli w logice formalnej struktury szczęścia – niezależności przez zależność – czyli Ja – czyli ludzkiego stworzenia – nie da się pokazać bez sprzeczności.

Potrzeby i rozkoszowania się nie można określać przez pojęcia aktywności i bierności, ani nawet przez ich przemieszanie w pojęciu wolności skończonej. W relacji z pożywieniem, które jest *innym* życia, rozkoszowanie się jest niezależnością *sui generis*, niezależnością szczęścia. Życie jest życiem czymś, jest szczęściem. Życie to doznawanie (*affectivité*) i czucie. Żyć znaczy rozkoszować się. Rozpaczać nad życiem można tylko dlatego, że źródłowo życie jest szczęściem. Cierpienie oznacza zanik szczęścia i niesłusznie powiada się, że szczęście to brak cierpienia. Szczęście nie polega na braku potrzeb, które nas podobno tyranizują, bo są nam narzucone, ale na zaspokojeniu wszystkich potrzeb. Prywacja potrzeby nie jest bowiem po

prostu prywacją, lecz prywacją w bycie, który zna nadwyżkę szczęścia, który jest bytem pełnym. Szczęście jest spełnieniem: odczuwa je dusza zaspokojona, a nie dusza, która wytrzebiła swoje potrzeby, dusza wykastrowana. I właśnie dlatego, że jest szczęściem, życie ma charakter osobowy. Osobowość osoby, „sobość" (*ipséité*), Ja, nie wynika z atomowej pojedynczości jednostki, ale ze szczególności szczęścia i rozkoszowania się. W rozkoszowaniu się spełnia się ateistyczna separacja: pojęcie separacji, która nie jest abstrakcyjnym rozcięciem, ale istnieniem u siebie autochtonicznego Ja, traci w niej swój pozornie formalny charakter. Dusza nie jest, jak u Platona, tym, co „sprawuje rządy nad wszystkim, co jest nieożywione"[3], bo chociaż mieszka w tym, czym nie jest, właśnie dzięki takiemu zamieszkiwaniu „innego" (a nie przez logiczną opozycję do innego) uzyskuje własną tożsamość.

4. Potrzeba i cielesność

Choć rozkoszowanie się jest właściwym ruchem Toż-Samości, nie polega na ignorowaniu tego, co inne, ale na jego wykorzystywaniu. Inność Innego, jakim jest świat, zostaje przezwyciężona w potrzebie, o której rozkoszowanie się pamięta i która je właśnie roznieca. Potrzeba jest pierwszym ruchem Toż-Samego; wprawdzie jest także zależnością od czegoś innego, ale zależnością rozciągniętą w czasie, zależnością, która nie prowadzi do chwilowej zdrady Toż-Samości, lecz która jest zależnością zawieszoną i odroczoną, a tym samym możliwością stępienia, dzięki pracy i ekonomii, samego ostrza tej inności, od której potrzeba zależy.

Platon, uznając, że przyjemności, jakie towarzyszą zaspokajaniu potrzeb, są złudne, ustalił negatywne pojęcie potrzeby:

[3] Tamże, 246 B.

byłaby ona jakimś *mniej*, brakiem wypełnianym przez zaspokojenie. Istota potrzeby miałaby się przejawiać w potrzebie drapania się tam, gdzie swędzi, w chorobie. Czy musimy jednak trwać przy filozofii potrzeby, która ujmuje ją w jej ubóstwie? Ubóstwo jest jednym z niebezpieczeństw, na jakie naraża się ludzka wolność, zrywając z kondycją zwierzęcą i roślinną. Istota potrzeby tkwi w takim zerwaniu mimo ryzyka, jakie się z nim wiąże. Gdy widzimy w potrzebie zwykłą prywację, ujmujemy ją z perspektywy rzeczywistości zdezorganizowanej, w której nie ma miejsca ani na czas, ani na świadomość. Tymczasem o istocie potrzeby stanowi dystans rozpościerający się między człowiekiem a światem. Pojedynczy byt oddzielił się od świata, którym się przecież żywi! Część bytu, która oddzieliła się od całości, gdzie miała swoje korzenie, dysponuje swoim byciem, a jej stosunek do świata jest odtąd tylko potrzebą. Wyzwala się z całego ciężaru świata, z jarzma nieustannych bezpośrednich związków. Trzyma się na dystans. Ten dystans może zamienić się w czas i podporządkować świat bytowi wyzwolonemu, choć potrzebującemu. Kryje się w tym dwuznaczność, której wyrazem jest ciało. Potrzeba zwierzęca wyzwala się z zależności roślinnej, ale to wyzwolenie jest zależnością i niepewnością. Potrzeba drapieżnika łączy się nierozerwalnie z walką i ze strachem. Świat zewnętrzny, z którego zwierzę się wyzwoliło, pozostaje dla niego zagrożeniem. Ale potrzeba jest także czasem pracy: relacją z takim innym, które wydaje nam swoją inność. Odczuwać zimno, głód, pragnienie, być nagim, szukać schronienia – wszystkie te zależności od świata, gdy stają się potrzebami, wyrywają instynktowny byt z anonimowych zagrożeń i ustanawiają byt niezależny od świata, prawdziwy *podmiot*, zdolny do zaspokajania swoich potrzeb uważanych za materialne, to znaczy za takie, które można zaspokoić. Potrzeby są w mojej mocy, konstytuują mnie jako

Toż-Samego, a nie jako istotę zależną od Innego. Ciało nie jest sposobem popadania podmiotu w niewolę, w zależność od tego, co nim nie jest, ale możliwością posiadania i pracy, dysponowania czasem, przezwyciężania samej inności tego, czym mam żyć. Ciało pozwala właśnie posiadać siebie, dzięki czemu Ja, wyzwolone ze świata przez potrzebę, potrafi przezwyciężyć także nędzę tego wyzwolenia. Jeszcze do tego wrócimy.

Uznawszy swoje potrzeby za potrzeby materialne, to znaczy za takie, które dają się zaspokoić, Ja może zwrócić się ku temu, czego mu nie brakuje. Odróżnia materialność od duchowości, otwiera się na Pragnienie. A przecież już praca wymaga mowy i, co za tym idzie, wyżyny Innego, który nie daje się sprowadzić do Toż-Samego, to znaczy obecności innego człowieka. Nie istnieje religia naturalna; ale już ludzki egoizm wydobywa się z czystej natury *dzięki ludzkiemu ciału, które staje w pozycji pionowej*, które obiera *kierunek wysokości. Ciało nie jest empirycznym złudzeniem wywyższenia, lecz jego wytwarzaniem na poziomie ontologicznym i niezatartym świadectwem wysokości.* „Ja mogę" płynie z tej wysokości.

Odnotujmy jeszcze różnicę między potrzebą a Pragnieniem. W potrzebie mogę wgryzać się w rzeczywistość i doznawać zaspokojenia przez asymilację tego, co inne. Pragnienie nie narusza bytu i nie daje się nasycić, lecz otwiera przede mną przyszłość bez wskazówek. Czas, jaki zakłada potrzeba, jest mi dany dzięki Pragnieniu. Ludzka potrzeba opiera się już na Pragnieniu. Potrzeba ma dzięki niemu czas, by, pracując, przekształcić *inne* w *to samo*. Istnieję jako ciało, to znaczy jako byt wywyższony, jako organ, który może chwytać, a w konsekwencji wytyczać sobie w świecie, od którego zależy, technicznie osiągalne cele. Dla pracującego ciała nie wszystko jest od razu spełnieniem, nie wszystko jest już dokonane – i właśnie dlatego być ciałem znaczy mieć czas pośród faktów, znaczy być *sobą*, żyjąc w *czymś innym.*

Objawienie dystansu jest objawieniem dwuznacznym, bo czas jednocześnie niszczy bezpieczeństwo chwilowego szczęścia i pozwala przezwyciężyć odkrywaną w ten sposób kruchość. To relacja z Innym – wpisana w ciało jako jego wyniesienie – pozwala rozkoszowaniu się przekształcić się w świadomość i w pracę.

5. Doznawanie jako «sobość» Ja

Widzimy już, jak można wyjaśnić jedyność Ja. Jedyność Ja wynika z separacji. Separacja we właściwym sensie jest samotnością, a używanie życia – szczęście lub nieszczęście – stanowi istotę odosobnienia.

Ja nie jest jedyne w takim sensie, jak Wieża Eiffela lub Gioconda. Jedyność Ja nie polega po prostu na tym, że istnieje ono w jednym egzemplarzu, ale na tym, że istnieje bez rodzaju, że nie jest tylko indywiduacją pojęcia. „Sobość" Ja bierze się stąd, że istnieje ono poza rozróżnieniem na indywidualność i ogólność. Pozapojęciowość nie wynika z oporu stawianego generalizacji przez τόδε τι, które znajduje się na tym samym poziomie, co pojęcie i które pozwala zdefiniować pojęcie przez termin antytetyczny. Pozapojęciowość, odrzucenie pojęcia, nie jest po prostu jednym z aspektów bycia Ja, lecz całą jego treścią – wewnętrznością. Właśnie przez takie odrzucanie pojęcia byt, który je odrzuca, wkracza w wymiar wewnętrzności. Jest u siebie. Tak więc Ja stanowi konkretny sposób rozerwania całości, rozerwania, które warunkuje obecność bytu absolutnie innego. Jest samotnością w źródłowym sensie. Sekret Ja gwarantuje dyskretny charakter (*discrétion*)* całości.

* Słowo *discrétion* należy tu niewątpliwie rozumieć w sensie etymologicznym, tj. jako „rozróżnienie, odróżnienie"; całość ma charakter dyskretny, o ile nie jest ciągła, bo rozrywa ją Ja. Jednak potoczne znaczenie słowa – dyskrecja jako umiejętność dochowania tajemnicy – umożliwia zawartą w sformułowaniu Lévinasa grę słów.

Ta logicznie absurdalna struktura jedyności, to nieuczestniczenie w rodzaju, oznacza sam egoizm szczęścia. Szczęście w swej relacji z „innym" pożywienia jest samowystarczalne; jest nawet samowystarczalne *z powodu* tej relacji z Innym – polega na zaspokajaniu swoich potrzeb, a nie na ich tępieniu. Szczęście jest samowystarczalne dzięki „niesamowystarczalności" potrzeby. Brak, jakiego w rozkoszowaniu się dopatrywał się Platon, nie przekreśla momentu samowystarczalności. Prawdziwego sensu samowystarczalności nie oddaje przeciwieństwo między tym, co ulotne, a tym, co wieczne. Jest ona skurczem jaźni (*ego*). Polega na istnieniu *dla siebie*, ale, źródłowo, nie dla samego tylko istnienia ani też jako przedstawianie siebie przez siebie. Polega na takim byciu dla siebie, jak w wyrażeniu „każdy dla siebie", tak, jak jest dla siebie „głodny brzuch bez uszu", ktoś, kto mógłby zabić dla kęsa chleba; jak „dla siebie" jest syty, który nie rozumie głodnego, gdy podchodzi do niego w roli filantropa, widząc w nim nędzarza, istotę odmiennego rodzaju. Samowystarczalność rozkoszowania się jest tętnem egzoizmu, to znaczy sobości Ja i Toż-Samego. Rozkoszowanie polega na wycofaniu się w siebie, na inwolucji. To, co nazywa się stanem uczuciowym, nie jest smętną monotonią stanu, lecz wibrującym podnieceniem, z którego powstaje Ja. Ja nie jest bowiem *podłożem* rozkoszowania się. Struktura „intencjonalna" jest tu zupełnie inna. Ja to sam skurcz uczucia, biegun spirali, która zwija się i wchodzi w siebie w miarę rozkoszowania się: ognisko krzywej, które należy do tej krzywej. Rozkoszowanie się zachodzi właśnie jako „zwijanie się", jako ruch ku sobie. Czytelnik rozumie teraz, w jakim sensie mogliśmy wyżej powiedzieć, że Ja jest apologią: występuje ono z obroną szczęścia konstytutywnego dla jego egoizmu, nawet jeżeli słowo sprawia, że egoizm ten zostaje przeobrażony.

Rozerwanie całości, jakie dokonuje się w samotnym rozkoszowaniu się – albo w rozkoszującej się samotności – ma

charakter radykalny. Choć krytyczna obecność innego zakwestionuje ów egoizm, nie zniszczy jego samotności. Samotność można dostrzec w trosce *wiedzy* o problem początku (niepojętego w obrębie całości). Tego problemu nie rozwiązuje pojęcie przyczynowości, bo przecież chodzi tu właśnie o *ja*, o byt absolutnie odosobniony, a przyczynowość przekreśla to odosobnienie, umieszcza je w pewnym ciągu. Tylko pojęcie stworzenia okaże się pojęciem na miarę tego pytania, respektując jednocześnie absolutną nowość Ja i jego związek z zasadą, która je kwestionuje. Samotność podmiotu można też dostrzec w dobroci, do jakiej w końcu prowadzi apologia.

Fakt, że sobość, bycie sobą, powstaje w rozkoszowaniu się, gdzie substancjalność ja ukazuje się nie jako podmiot czasownika „być", ale jako podmiot zawarty w szczęściu – jako podmiot należący nie do ontologii, lecz do aksjologii – stanowi o wyniesieniu (*exaltation*) *jestestwa* (*étant*)* jako takiego. Jestestwo nie usprawiedliwia się zatem przez „rozumienie bycia", czyli przez ontologię. Staje się podmiotem bycia nie dlatego, że rozumie bycie, ale dlatego, że używa szczęścia, przez wewnętrzność rozkoszowania się, które jest także wyniesieniem, które jest „ponad byciem". Jestestwo pozostaje w stosunku do bycia „autonomiczne". Oznacza szczęście, a nie uczestnictwo w bycie. Jestestwem we właściwym sensie jest człowiek.

---

* Inaczej niż Heidegger, Lévinas niekonsekwentnie przestrzega rozróżnienia między bytem jako byciem (*l'être*) i bytem jako jestestwem, jako „będącym" (*l'étant*), co niewątpliwie wiąże się z jego przekonaniem, że odkryta przez Heideggera „różnica ontologiczna" nie jest w istocie radykalna, bo nie pozwala wyjść poza To Samo. Często zatem używa terminu *l'être* (lub *un être*) na określenie pojedynczego bytu – jestestwa. W tłumaczeniu zachowuję tę nieostrość terminologiczną, z wyjątkiem tych miejsc — jak powyższy ustęp — gdzie w kontekście dyskusji z Heideggerem sam autor wyraźnie rozróżnia *l'être* i *l'étant* — to ostatnie tłumaczę wtedy jako „jestestwo".

Ja utożsamione z rozumem – jako władza tematyzacji i obiektywizacji – traci samą swoją „sobość". Przedstawiać sobie siebie znaczy pozbawiać się swej subiektywnej substancji i znieczulać rozkoszowanie się. Wyobrażając sobie takie bezgraniczne znieczulenie, Spinoza przekreśla separację. Ale radość płynąca z takiego intelektualnego zjednoczenia i wolność takiego posłuszeństwa zarysowują pęknięcie w zdobytej tym sposobem jedności. Rozum umożliwia ludzkie społeczeństwo, ale społeczeństwo, którego członkowie byliby tylko rozumem, rozwiałoby się jako społeczeństwo. O czym istota całkowicie rozumna mogłaby rozmawiać z inną całkowicie rozumną? Rozum nie ma liczby mnogiej, jak można rozróżnić wiele rozumów? Jak byłoby możliwe Kantowskie państwo celów, gdyby wchodzące w jego skład istoty rozumne nie zachowały jako zasady indywidualizacji, swojego wymogu szczęścia, cudownie ocalałego z katastrofy, jakiej uległa tu natura zmysłowa? Tylko w potrzebie szczęścia można jeszcze u Kanta odnaleźć Ja.

Być sobą to istnieć w sposób, który polega na wychodzeniu poza bycie w szczęściu. Dla Ja być nie znaczy ani przeciwstawiać się, ani coś sobie przedstawiać, ani posługiwać się czymś, ani do czegoś dążyć, ale rozkoszować się.

6. Rozkoszujące się Ja nie jest ani biologiczne, ani socjologiczne

Indywiduacja przez szczęście wyodrębnia „pojęcie", którego znaczenie i zakres pokrywają się ze sobą. Indywiduacja przez stawanie się sobą stanowi treść tego pojęcia. Pojęcie osoby oddzielonej, które próbowaliśmy określić w opisie rozkoszowania się i które zostaje ustanowione w niezależności szczęścia, różni się od pojęcia osoby, jakie ukuwa filozofia życia lub rasy. W pochwale życia biologicznego osoba jawi się

jako wytwór gatunku lub życia bezosobowego, które ucieka się do jednostki, by zapewnić swoje bezosobowe zwycięstwo[4]. Jedyność Ja, jego status jednostki bez pojęcia, znika w jego *partycypacji* w tym, co je przekracza.

Patos liberalizmu, pod którym się tu w pewien sposób podpisujemy, polega na przyznaniu wartości osobie jako takiej, jako bytowi, który nie reprezentuje niczego innego, to znaczy który jest tylko sobą. Wielość może powstać tylko pod warunkiem, że jednostki zachowują swój sekret, tylko wtedy, gdy relacja, która łączy je w wielość, nie jest widoczna z zewnątrz, lecz powstaje między jedną jednostką a drugą. Gdyby można ją było całkowicie zobaczyć z zewnątrz, gdyby zewnętrzny punkt widzenia otwierał na ostateczną rzeczywistość wielości, tworzyłaby ona całość, w której jednostki partycypują. Więź między osobami nie chroniłaby wielości przed sumowaniem się w jedność. Aby zachować wielość, relacja między mną a Innym – postawa jednej osoby wobec drugiej – musi być mocniejsza niż formalne znaczenie koniunkcji, do której poziomu może spaść każda relacja. Ta większa moc wyraża się konkretnie w fakcie, że stosunek, jaki łączy mnie z Innym, nie mieści się w sieci relacji widocznej dla kogoś trzeciego. Gdyby więź między mną a Innym dawała się całkowicie uchwycić z zewnątrz – w takim ogarniającym spojrzeniu niweczyłaby samą tę wielość, którą wiąże. Jednostki

---

[4] Por. na przykład Kurt Schilling, *Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie*, w: *Rechtswissenschaftliche Grundrisse*, Otto Koellreuter, Junker und Dunhaupt Verlag, Berlin 1939. Wedle tej książki, typowej dla filozofii rasistowskiej, zasada indywidualności i związki społeczne są wydarzeniami życia wcześniejszymi od konkretnych jednostek. Jednostki powstają tylko po to, by wydarzenia te mogły lepiej się przystosować, by mogły żyć. Pojęcie szczęścia, ze wszystkim, co znaczy ono dla jednostki, w tej filozofii nie występuje. Życiu zagraża nędza – *Not*. Państwo organizuje wiele jednostek, by umożliwić życie. Osoba – nawet osoba wodza – do końca pozostaje w służbie życia i tworzenia życia. Własna zasada osobowości nigdy nie jest celem.

jawiłyby się jako elementy całości: drugi człowiek stawałby się drugim egzemplarzem mnie – obejmowałoby nas to samo pojęcie. Pluralizm nie jest wielością numeryczną. Aby mógł się urzeczywistnić pluralizm sam w sobie, którego nie potrafi oddać logika formalna, musi wydarzyć się głęboki ruch idący ode mnie do Innego, musi narodzić się taka postawa Ja wobec Innego (dająca się *określić* jako miłość albo nienawiść, posłuszeństwo albo wydawanie rozkazów, uczenie się albo nauczanie), która jest nie tylko pewną odmianą relacji w ogóle. Znaczy to, że ruch idący ode mnie do Innego nie może stanowić tematu dla refleksji, dla obiektywnego spojrzenia, które nie jest uwikłane w spotkanie z Innym. Pluralizm zakłada radykalną inność Innego, inność, której nie mogę tylko *pojmować* jako inności w stosunku do mnie, ale której, w całym mym egoizmie, muszę *wyjść naprzeciw*. Inność Innego jest w nim, a nie w stosunku do mnie, *objawia się,* ale docieram do niej wychodząc od siebie, a nie przez porównanie siebie z Innym. Przykład takiej relacji, spełniającej się przed refleksją, stanowi zachowanie seksualne: inna płeć ukazuje się jako sama istota innego bytu, a nie jako druga strona jego tożsamości, ale nie może jej dostrzec Ja pozbawione płci. Inny człowiek jako nauczyciel i mistrz również może służyć za przykład inności, która nie jest inna dzięki *stosunkowi* do mnie, która należy do istoty Innego, ale którą mogę zobaczyć tylko będąc sobą.

Rozdział II

ROZKOSZOWANIE SIĘ I PRZEDSTAWIANIE*

To, czym żyjemy i czym się rozkoszujemy, nie jest tym samym, co samo życie. Jem chleb, słucham muzyki, śledzę tok

---

* Francuski termin *représentation* można tłumaczyć jako przedstawianie

swoich myśli. Choć żyję swoim życiem, życie, którym żyję i fakt, że nim żyję, są przecież różne. Nawet jeśli jest prawdą, że samo życie stale i z istoty staje się swoją własną treścią.

Czy można ten stosunek uściślić? Czy rozkoszowanie się jako sposób, w jaki życie odnosi się do swoich treści, nie jest rodzajem intencjonalności w Husserlowskim sensie terminu, uznawanej, w bardzo szerokim ujęciu, za powszechny fakt ludzkiego istnienia? Każda chwila życia (świadomego, a nawet nieświadomego, o ile świadomość odgaduje jego istnienie) pozostaje w relacji z jakimś *innym* niż sama ta chwila. Wiadomo, w jakim rytmie rozwija się ta teza: każde postrzeżenie jest postrzeżeniem czegoś postrzeganego, każda idea – ideą jakiegoś *ideatum*, każde pragnienie – pragnieniem czegoś upragnionego, każda emocja – emocją czegoś emocjonującego; a nawet każda niejasna myśl naszego życia również zwraca się ku *czemuś*. Każda chwila teraźniejsza w swoim czasowym ogołoceniu zmierza ku przyszłości i wraca do przeszłości, czyli na nowo tę przeszłość podejmuje – jest prospekcją i retrospekcją. A jednak od pierwszej wypowiedzi Husserla na temat intencjonalności jako tezy filozoficznej widoczny był przywilej reprezentacji, przedstawiania. Teza, zgodnie z którą każda intencjonalność albo jest przedstawianiem, albo opiera się na przedstawieniu, dominuje w *Logische Untersuchungen* i obsesyjnie powraca w całym późniejszym dziele Husserla. Jaki stosunek zachodzi między, jak nazwał to Husserl, teoretyczną intencjonalnością aktu obiektywizującego a rozkoszowaniem się?

(sobie) i jako przedstawienie. Lévinas ma na myśli reprezentację jako akt – co oddaję na ogół przez „przedstawianie". Ponieważ jednak na gruncie filozofii transcendentalnej i fenomenologii, do której autor się odwołuje, także „przedstawienie" ma charakter aktywny, nie będąc synonimem „obrazu psychicznego", lecz ewentualnie efektem – jeśli nie wprost synonimem – aktu przedstawiania, pozwalam sobie na wymienne w gruncie rzeczy używanie obu terminów. Niekiedy, głównie z powodów stylistycznych, zachowuję termin „reprezentacja".

1. Przedstawianie i konstytucja

Aby na to odpowiedzieć, spróbujmy prześledzić własny ruch intencjonalności obiektywizującej.

Intencjonalność ta jest koniecznym momentem wydarzania się separacji Ja, którą opisujemy w tym dziale i która, będąc z istoty rozkoszowaniem się, znajduje wyraz w zakładaniu domostwa i w posiadaniu[5]. Możliwość przedstawiania i związana z tym pokusa idealizmu zakładają już wprawdzie relację metafizyczną i stosunek z absolutnie innym, ale świadczą też o tym, że w łonie samej tej transcendencji powstaje separacja (nie dająca się sprowadzić do echa transcendencji). Przedstawianie opiszemy najpierw w oderwaniu od jego źródeł. Ujęte samo w sobie, jakby wykorzenione, zdaje się ono przybierać kierunek odwrotny niż rozkoszowanie się, co pozwoli nam, przez opozycję, pokazać „intencjonalną" strukturę rozkoszowania się i wrażliwości zmysłowej (choć w rzeczywistości przedstawianie jest z nich utkane i powtarza wydarzenie, jakim jest separacja).

Husserlowska teza o prymacie aktu obiektywizującego – którą uznano za wyraz nadmiernego przywiązania Husserla do świadomości teoretycznej i która stała się pretekstem dla tych wszystkich, którzy oskarżyli go o intelektualizm – jakby to było oskarżenie! – prowadzi do filozofii transcendentalnej, do twierdzenia – wielce zaskakującego po realistycznych tematach, jakie zdawała się wyjaśniać idea intencjonalności – że różny od świadomości przedmiot poznania jest jakby wytworem świadomości jako „sens" przez nią nadawany, jako rezultat *Sinngebung*. Przedmiot przedstawienia różni się od aktu przedstawiania – oto podstawowe i najbardziej płodne twierdzenie Husserlowskiej fenomenologii, któremu pośpiesznie nadaje się

[5] Zob. dalej, s. 173 i n.

wymowę realistyczną. Ale czy teoria obrazów umysłowych, świadcząca o pomieszaniu aktu i przedmiotu świadomości, opiera się jedynie na fałszywym opisie świadomości, hołdującym przesądom psychologicznego atomizmu? W pewnym sensie przedmiot przedstawienia jest rzeczywiście wewnętrzny w stosunku do myśli: mimo swej niezależności znajduje się we władzy myślenia. Nie robimy tu aluzji do Berkeleyowskiej dwuznaczności odczuwania i tego, co odczuwane we wrażeniu i nie ograniczamy naszej refleksji do przemiotów zwanych zmysłowymi. Przeciwnie, chodzi nam o to, co w terminologii Kartezjańskiej nazywa się ideą jasną i wyraźną. Przedmiot, który na pierwszy rzut oka wydawał się zewnętrzny, w jasności pojmowania *prezentuje się*, to znaczy oddaje się temu, kto go spotyka, jakby był przez niego całkowicie określany. W jasności pojmowania byt zewnętrzny jawi się jako dzieło myśli, która go przyjmuje. Zrozumiałość, którą charakteryzujemy przez jasność, polega na całkowitej odpowiedniości myślącej myśli z tym, co myślane w tym bardzo ścisłym sensie, że myśl panuje nad myślanym przedmiotem, który traci swój opór zewnętrznego bytu. To panowanie myśli jest całkowite i jakby twórcze; przyjmuje postać nadawania sensu: przedmiot przedstawienia sprowadza się do noematu. Zrozumiałe jest właśnie to, co daje się całkowicie sprowadzić do noematu i czego związki z umysłem przypominają związki ze światłem. W zrozumiałości przedstawienia zaciera się różnica między Ja i przedmiotem – między wewnętrznym i zewnętrznym. Kartezjańska idea jasna i wyraźna ukazuje się jako prawdziwa i jako całkowicie immanentna myśleniu: jako całkowicie obecna, bez żadnych ukrytych stron, tak, że nawet jej nowość jest pozbawiona tajemnicy. Zrozumiałość i przedstawienie to pojęcia równoznaczne: w jasności zewnętrzność bez fałszywego wstydu oddaje myśleniu cały swój byt, to znaczy staje się całkowicie obecna, tak, że teoretycznie myśl nie jest przez nic zakłócana

i nigdy nie czuje się niedyskretna. Jasność wiąże się z zanikiem tego, co mogłoby zakłócać. Zrozumiałość, sama przedstawialność, znaczy, że inne daje się określać przez Toż-samego, nie określając go ze swej strony, nie wprowadzając inności w jego swobodną, utożsamiającą aktywność. W Toż-samym zanika przeciwstawienie Ja i nie-Ja.

Tak więc w dziele intencjonalności przedstawienie zajmuje miejsce wyróżnione. Intencjonalna relacja przedstawiania różni się od każdej relacji – od przyczynowości mechanicznej, od analitycznej lub syntetycznej relacji formalizmu logicznego, od każdej formy intencjonalności innej niż intencjonalność przedstawiająca – tym oto: Toż-samy utrzymuje z innym taką relację, w której inne nie określa Toż-samego, a Toż-samy zawsze określa inne. Owszem, przedstawienie jest siedzibą prawdy, a własny ruch prawdy polega na tym, że przedmiot ukazujący się myśleniu określa to myślenie. Ale określa, nie dotykając go, nie ciążąc nad nim; w taki sposób, że myślenie, które dostosowuje się do myślanego przedmiotu, dostosowuje się do niego „z własnej woli", jakby przedmiot, nawet w niespodziankach, jakie może sprawić poznaniu, był już antycypowany przez podmiot.

Podczas gdy każda aktywność w taki czy inny sposób jest oświetlana przez przedstawienie i o tyle porusza się po terenie już oswojonym – przedstawianie oznacza taki ruch wychodzący od Toż-samego, którego nie poprzedza żaden zwiadowca. Wedle wyrażenia Platona, „dusza jest poniekąd wieszczką"[6]. Istnieje wolność absolutna, twórcza, wcześniejsza od śmiałego poczynania ręki[7], która sięga po upatrzony cel, bo w przypadku ręki przynajmniej widok celu przetarł już drogę, był projektem wcześniejszym. Przedstawienie jest takim właśnie projektem,

---

[6] Platon, *Faidros*, wyd. cyt., s. 24, 242 C.

[7] Por. dalej, s. 196 - 197.

wynajdującym cel dla działań, które były jeszcze szukaniem po omacku i którym ów cel ukazuje się jako *a priori*. „Akt" przedstawiania nie odkrywa, ściśle mówiąc, nic przed sobą.

Przedstawianie, choć poprzedza każdą aktywność, jest czystą spontanicznością. Dlatego też zewnętrzność przedstawianego przedmiotu jawi się refleksji jako sens, który przedstawiający podmiot nadaje przedmiotowi, dającemu się ostatecznie sprowadzić do tworu myśli.

Można wprawdzie powiedzieć, że Ja, które myśli sumę kątów trójkąta, jest również określane przez ten przedmiot. Jest właśnie tym, kto myśli tę sumę, a nie tym, kto myśli o ciężarze atomowym. Określa je fakt, że myślało sumę kątów, niezależnie od tego, czy o tym pamięta, czy nie. Odsłoni to historyk, dla którego przedstawiające Ja jest już czymś przedstawionym. Jednak w samym momencie przedstawiania Ja nie jest przez przeszłość *naznaczone*, lecz *wykorzystuje* ją jako przedstawiony i obiektywny element. Złudzenie? Nieświadomość własnych założeń? Przedstawianie jest siłą takiej iluzji i takiego zapomnienia. Reprezentacja jest czystą teraźniejszością. Cud przedstawienia polega właśnie na umieszczeniu w czystej teraźniejszości, która nie wiąże się, ani nawet nie styka się z czasem. Ta pustka czasu wydaje się wiecznością. To prawda, że myślące Ja *staje się* (a dokładniej starzeje się) w czasie, w którym rozpościerają się jego kolejne myśli, pozwalając mu myśleć w teraźniejszości. Ale to stawanie się w czasie nie ukazuje się na poziomie przedstawienia: reprezentacja nie zawiera nic biernego. Toż-samy odnoszący się do innego odrzuca to, co zewnętrzne wobec jego własnej tożsamości, aby w chwili, której niczemu nie zawdzięcza – która powstaje z niczego (*pure gratuité*) – odnaleźć wszystko, co odrzucił, jako „nadany sens", jako noemat. Jego pierwszy ruch jest negatywny: polega na odnalezieniu w sobie i na wyczerpaniu sensu zewnętrzności przez przekształcenie jej w noemat. Jest to ruch Husser-

lowskiej ἐποχή, która, ściśle mówiąc, charakteryzuje wszelkie przedstawianie. Właśnie możliwość takiego ruchu definiuje przedstawienie.

Fakt, że w przedstawieniu Toż-samy określa Inne, nie będąc przez nie określanym, uzasadnia Kantowską koncepcję transcendentalnej jedności apercepcji, która w swej syntetycznej działalności pozostaje pustą formą. Nie zamierzamy bynajmniej wychodzić od przedstawienia jako od nieuwarunkowanego warunku! Przedstawienie *zakłada* już całkiem inną „intencjonalność", którą próbujemy odkryć w całej tej analizie, a jego cudowne dzieło konstytucji jest możliwe głównie w refleksji. Analizowaliśmy jednak przedstawienie „wykorzenione". Sposób, w jaki przedstawienie wiąże się z „całkiem inną" intencjonalnością, różni się od sposobu, w jaki przedmiot łączy się z podmiotem albo podmiot z historią.

Pozytywnym warunkiem totalnej wolności Toż-samego w przedstawieniu jest Inny, który nie jest przedstawiany, lecz który jest innym człowiekiem. Zapamiętajmy na razie, że struktura przedstawiania jako jednostronnego określania innego przez Toż-samego polega właśnie na tym, że obecny jest Toż-samy, inne zaś jest obecne dla Toż-samego. Nazywamy go Toż-samym, ponieważ w przedstawieniu znika opozycja Ja i przedmiotu; zaciera się, by wydobyć niezmienny charakter jaźni, to znaczy tożsamość Ja mimo wielości jego przedmiotów. Pozostawać tożsamym znaczy przedstawiać sobie. „Ja myślę" jest tętnem rozumnego myślenia. Identyczność Toż-samego, niezmiennego w jego stosunkach z innym, to właśnie Ja przedstawienia. Podmiot myślący za pomocą przedstawień jest podmiotem, który słucha własnego myślenia, bo myśl myśli w żywiole przypominającym raczej dźwięk niż światło. Własna spontaniczność zdaje się zaskakiwać podmiot, jakby Ja nie spodziewało się tego, co robi, choć w pełni nad sobą panuje. Ta *genialność* stanowi właściwą strukturę przedstawiania: po-

wracanie w obecnej myśli do przeszłości myślenia, unoszenie tej przeszłości w teraźniejszość; przekraczanie tej przeszłości i tej teraźniejszości, jak w platońskim wspomnieniu, gdzie podmiot wznosi się do tego, co wieczne. Pojedyncze Ja zlewa się z Tym Samym, pokrywa się z „demonem", który mówi do niego w myśleniu i który jest myślą powszechną. Ja przedstawienia jest naturalnym przejściem od tego, co szczegółowe do tego, co uniwersalne. Myśl powszechna jest myślą w pierwszej osobie. Dlatego konstytucja, która wedle idealizmu kształtuje świat na podstawie podmiotu, nie oznacza wolności Ja pozostającego po dokonaniu tej konstytucji jakby ponad prawami, które ukonstytuowało. Konstytuujące Ja rozpuszcza się we własnym dziele i wkracza w wieczność. Idealistyczne tworzenie polega na przedstawianiu.

Ale jest to prawdą tylko w odniesieniu do Ja przedstawienia oderwanego od warunków, w jakich skrycie się rodzi. Rozkoszowanie się zaś, również oderwane od konkretnych warunków, ma strukturę całkowicie odmienną. Zaraz to pokażemy. Na razie odnotujmy istotną korelację między zrozumiałością a przedstawieniem. Być zrozumiałym to być przedstawianym, a tym samym być *a priori*. Sprowadzać rzeczywistość do jej myślanej treści to sprowadzać ją do Toż-samego. Myśląca myśl jest miejscem, w którym godzą się bez sprzeczności całkowita identyczność i rzeczywistość, która miała jej przeczyć. Nawet najtwardsza rzeczywistość, gdy ujmowana jest jako przedmiot myśli, rodzi się w niczym nie związanej spontaniczności myślenia, które ją myśli. Każda wcześniejsza dana sprowadza się do momentu myśli i wyłania się w teraźniejszości jako współczesna myśleniu. W ten sposób nabiera sensu. Przedstawiać, re-prezentować*, to nie tylko czynić „na nowo"

---

* We francuskim czasowniku *représenter* przedrostek *re-* sugeruje odtwórczą, powtarzającą funkcję przedstawiania, znaczy dosłownie „przedstawiać na

obecnym, to sprowadzać do obecności także aktualne postrzeganie. Reprezentować nie znaczy czynić z minionego faktu aktualny obraz, lecz sprowadzać do momentalności myślenia wszystko, co wydaje się od niego niezależne. Właśnie dzięki temu przedstawianie jest konstytuujące. Wartość metody transcendentalnej i zawarta w niej część wiecznej prawdy polegają na uniwersalnej możliwości sprowadzenia tego, co przedstawiane, do jego sensu, bytu do noematu, na najbardziej zadziwiającej możliwości sprowadzenia do noematu samego bycia bytu.

2. *Używanie życia i pokarm*

Intencjonalność rozkoszowania się można opisać jako przeciwieństwo intencjonalności przedstawiającej. Polega ona na trzymaniu się (*tenir à*) zewnętrzności, którą zawiesza metoda transcendentalna, charakteryzująca przedstawianie. Trzymanie się zewnętrzności nie oznacza po prostu afirmacji świata, lecz cielesne ustawienie się w świecie. Ciało jest wyniesieniem, ale również całym ciężarem stania. Nagie i nędzne, wyznacza *środek* świata, który postrzega, ale jest też *warunkowane* przez własne przedstawianie świata; jest tam, jakby wyrwane ze środka, który samo wyznacza – jak woda unosząca ze sobą skałę, z której tryska. Nędzne i nagie, ciało nie jest rzeczą wśrod innych rzeczy, które „konstytuuję" lub które widzę w Bogu jako związane z jakąś myślą, nie jest też narzędziem myśli gestualnej, na granicy której rodziłaby się teoria. Nagie i nędzne ciało jest nieredukowalnym do myśli przekształceniem przedstawienia w życie, obróceniem przedstawiającej subiektywno-

---

nowo" – stąd konieczność uściślenia, że w istocie chodzi tu o coś wiecej. Polskie „przedstawiać" skojarzeń z powtarzaniem raczej nie budzi, toteż dla zrozumiałości tego fragmentu używam formy „reprezentować".

ści w życie, które wspiera się na tych przedstawieniach i które *nimi żyje*; jego nędza – jego potrzeby – afirmują „zewnętrzność", przed wszelką afirmacją, jako rzeczywistość nie-konstytuowaną.

Wątpić, czy naprawdę istnieje kształt, który rysuje się na horyzoncie lub w ciemnościach, nadawać ukazującemu się kawałkowi żelaza taką formę, by stał się nożem, pokonywać przeszkodę albo usuwać wroga: wątpić, pracować, niszczyć, zabijać – te negatywne akty nie konstytuują obiektywnej zewnętrzności, lecz biorą ją na siebie (*l'assument*)*. Brać na siebie zewnętrzność to wchodzić z nią w stosunek, w którym Toż-samy określa inne i sam jest przez nie określany. Ale sposób, w jaki jest przez nie określany, nie oznacza po prostu wzajemności, która charakteryzuje relację jako trzecią kategorię Kantowską wśród kategorii stosunku. Sposób, w jaki Toż-samy jest określany przez inne, sposób ustanawiający płaszczyznę, na której mieszczą się także działania negatywne, jest właśnie tym *sposobem*, który nazwaliśmy wyżej „życiem czymś". Ów sposób urzeczywistnia się poprzez ciało, którego istota polega na *spełnianiu* mojego ustawienia na ziemi. Obdarza mnie ono, jeśli tak można powiedzieć, widzeniem, które od początku wspiera się na widzianym obrazie. Ustanawiać się cieleśnie to dotykać ziemi, ale w taki sposób, że to dotykanie jest już warunkowane przez ustawienie, że stopa wkracza w rzeczywistość zarysowaną lub konstytuowaną przez to ustawienie, niczym malarz wychodzący z obrazu, który właśnie maluje.

* Częsty u Lévinasa czasownik *assumer* – dosł. „wziąć, przyjmować, podejmować" – jest w tej filozofii terminem najwyraźniej technicznym, ale jego sens nie jest całkiem jasny ani jednoznaczny. Najogólniej rzecz biorąc, *asumer* wiąże się z egoizmem Ja i z jego spontaniczną aktywnością polegającą na czynieniu świata czymś swoim, własnym. W różnych miejscach tłumaczę go rozmaicie, podając w nawiasie obok formę oryginalną.

Przedstawianie polega na możliwości zdania sprawy z przedmiotu, jakby był on konstytuowany przez myśl, jakby był noematem. Sprowadza świat do nieuwarunkowanej chwili myślenia. Proces konstytucji, który zachodzi wszędzie, gdzie ma miejsce przedstawianie, w „życiu czymś" ulega odwróceniu. To, czym żyję, nie należy do mojego życia tak, jak rzeczywistość przedstawiana do przedstawienia, z którym jest immanentnie związana w wieczności Tego Samego, czyli w nieuwarunkowanej teraźniejszości myślenia. Gdyby można było tu jeszcze mówić o konstytucji, należałoby powiedzieć, że przedmiot konstytuowany, który został sprowadzony do swojego sensu, w „życiu czymś" wylewa się poza ów sens i w łonie samej konstytucji staje się warunkiem podmiotu konstytuującego, a dokładniej – jego pokarmem. Takie wylewanie się sensu można określić właśnie mianem żywienia. To, co wykracza poza sens, nie jest kolejnym sensem, tyle że myślanym jako warunek – co sprowadzałoby pokarm znowu do przedstawianego korelatu. Pokarm warunkuje samo myślenie, które myśli o nim jak o warunku. Nie dlatego, że ten warunek można stwierdzić dopiero po fakcie: oryginalność sytuacji polega na tym, że warunkowanie zachodzi tu w ramach relacji przedstawiającego do przedstawianego, konstytuującego do konstytuowanego – relacji, którą na pierwszy rzut oka znajdujemy w każdym fakcie świadomym. Jedzenie, na przykład, z pewnością nie ogranicza się do chemii odżywiania. Ale jedzenie nie ogranicza się również do ogółu wrażeń smakowych, zapachowych, kinetycznych i innych, które składają się na świadomość jedzenia. Owo wgryzanie się w rzeczy, jakie z istoty zawiera akt jedzenia, jest miarą nadwyżki, jaką rzeczywistość pokarmu zawiera w stosunku do rzeczywistości przedstawianej – nadwyżki, która ma nie tylko charakter ilościowy, ale która oznacza sposób, w jaki Ja, absolutny początek, okazuje się zależne od nie-Ja. Cielesność istoty

żyjącej i nędza jej nagiego, głodnego ciała jest właśnie konkretnym spełnieniem tych struktur (opisanych abstrakcyjnie jako afirmacja zewnętrzności, która nie jest twierdzeniem teoretycznym) i takiego ustawienia na ziemi, które nie polega po prostu na przyleganiu jednej masy do drugiej. To prawda, że gdy zaspokajam potrzebę, warunkujący mnie świat traci swoją odmienność i obcość: w zaspokojeniu rzeczywistość, w którą się wgryzałem, zostaje zasymilowana, siły, które znajdowały się w czymś innym, stają się *moimi* siłami, mną (a każde zaspokajanie potrzeby jest w jakiejś mierze odżywianiem się). Przez pracę i posiadanie inność pokarmu wchodzi do wnętrza Toż-Samego. Mimo wszystko ta relacja różni się gruntownie od genialnej spontaniczności przedstawienia, o której mówiliśmy wyżej. Relacja odwraca się tu, jakby konstytuująca myśl zużywała się w swojej swobodnej grze, jakby wolność jako absolutny teraźniejszy początek znajdowała warunek w swoim własnym wytworze, jakby ten wytwór nie otrzymywał już sensu od świadomości konstytuującej sens bytu. Ciało stale kwestionuje nadany świadomości przywilej „nadawania sensu" wszystkim rzeczom. Żyje taką kontestacją. Świat, w którym żyję, nie jest po prostu widokiem z naprzeciwka lub przedmiotem współczesnym myśleniu i jego konstytuującej wolności, lecz warunkiem i uprzedniością. Świat, który konstytuuję, żywi mnie i jestem w nim skąpany. Jest pożywieniem i „środowiskiem". Zwracająca się na zewnątrz intencjonalność zmienia wręcz kierunek, staje się wewnętrzna wobec konstytuowanej przez siebie zewnętrzności – jakby w jakiś sposób przychodziła stamtąd, dokąd zmierza, jakby, żyjąc tym, o czym myśli, w swojej przyszłości odkrywała przeszłość.

Jeżeli intencjonalność „życia czymś", charakterystyczna dla rozkoszowania się, nie jest konstytuująca, dzieje się tak nie dlatego, że wbrew uniwersalności przedstawienia i metody transcendentalnej pojawia się jakaś nieuchwytna, niepojęta treść, nie dająca się przekształcić w myślany sens ani sprowa-

dzić się do obecności, a zatem nieprzedstawialna. Odwróceniu ulega tu sam ruch konstytucji. Gra konstytucji zatrzymuje się nie dlatego, że zderza się z czymś irracjonalnym, lecz dlatego, że sama gra zmienia sens. Nędzne i nagie ciało jest właśnie taką zmianą sensu. Tego dotyczyła głęboka intuicja Kartezjusza, który danym zmysłowym odmówił statusu idei jasnych i wyraźnych, odnosząc je do ciała i umieszczając je w porządku użyteczności. Na tym też polega przewaga Kartezjusza nad fenomenologią Husserla, która nie nakłada żadnych granic na noematyzację. Ruch myślenia staje się radykalnie inny, gdy konstytucja przez myśl znajduje swój własny warunek w tym, co swobodnie przyjęła lub odrzuciła, gdy przedstawiony przedmiot zamienia się w przeszłość, która nigdy nie była *teraźniejszością* przedstawienia, jakby w przeszłość absolutną, nie obdarzoną żadnym sensem przez pamięć.

Świat, którym żyję, nie konstytuuje się po prostu na innym poziomie, kiedy przedstawienie rozciągnęło już przed nami tło rzeczywistości danej i kiedy intencje „aksjologiczne” obdarzyły tę rzeczywistość wartością, czyniąc z niej świat, w którym można zamieszkać. Rzeczywistość konstytuowana „przekształca się” w warunek od razu, gdy otwieram oczy, bo nie otwieram oczu inaczej, niż od razu ciesząc się widokiem. Obiektywizacja, wychodząca jakby z centrum myślącego bytu, zostaje zakłócona, gdy tylko dotyka ziemi. To, co podmiot zawiera jako rzeczywistość przedstawioną, jest również tym, co utrzymuje i żywi jego podmiotową aktywność. Przedstawione, obecne – jest *faktem*, czymś, co należy już do przeszłości.

3. Żywioł i rzeczy; narzędzia

Dlaczego jednak świat rozkoszowania się nie daje się opisać jako korelat świadomości przedstawiającej? Czy używanie oznacza porażkę tego powszechnie możliwego przekształcenia,

z którego żyje filozoficzny idealizm, przekształcenia rzeczywistości przeżywanej w rzeczywistość poznawaną? W jakim sensie przebywanie w świecie, którego używamy, jest wcześniejsze i nie daje się sprowadzić do poznawania tego świata? Dlaczego mówimy, że człowiek jest wewnętrzny wobec świata, który go warunkuje – który go podtrzymuje i zawiera? Czy nie równa się to stwierdzeniu zewnętrzności rzeczy wobec człowieka?

Aby na te pytania odpowiedzieć, trzeba dokładniej zanalizować sposób, w jaki przychodzą do nas rzeczy, którymi się cieszymy. Rozkoszowanie się nie dotyczy ich właściwie jako rzeczy. Rzeczy pojawiają się dzięki przedstawianiu – na tle, z którego się wyłaniają i do którego powracają, kiedy się nimi rozkoszujemy.

W rozkoszowaniu się rzeczy nie zatracają się w technicznym przeznaczeniu, które organizuje je w system. Występują w środowisku, z którego je bierzemy. Znajdują się w przestrzeni, w powietrzu, na ziemi, na ulicy, na drodze. To środowisko pozostaje dla rzeczy istotne nawet wtedy, gdy wiążą się one z *własnością*, której strukturę pokażemy dalej i która ustanawia rzeczy jako rzeczy. Środowisko nie ogranicza się do systemu operacyjnych odniesień i nie jest równoznaczne ani z całością tego systemu, ani z całością rzeczy możliwych, w której spojrzenie lub ręka mogłyby wybierać, przez każdy wybór dokonując jakiejś aktualizacji. Środowisko ma własną gęstość. Rzeczy odnoszą się do posiadania, dają się przenosić, są *meblami*, ale środowisko, z którego do mnie przychodzą, nie jest niczyją własnością, lecz gruntem wspólnym, nie daje się posiąść, z istoty nie należy do nikogo: to ziemia, morze, światło, miasto. Każda relacja posiadania mieści się w czymś, czego nie można posiąść, co nas ogarnia i zawiera, nie dając się zawrzeć ani ogarnąć. Nazywamy to żywiołem.

Żeglarz, który wykorzystuje morze i wiatr, panuje nad żywiołami, ale nie przekształca ich przez to w rzeczy. Zachowują one nieokreśloność żywiołów mimo ścisłości praw, które nimi rządzą, które można poznać i których można nauczyć. Żywioł nie ma obejmujących go kształtów. Jest treścią bez formy. A raczej ma tylko jedną stronę: powierzchnię morza i pola, uderzenie wiatru. Środowisko, w którym zarysowuje się ta strona, nie składa się z rzeczy, lecz rozwija się w swoim własnym wymiarze – w głębi, nieprzekładalnej na szerokość i długość, w których żywioł ukazuje tylko jedno oblicze. Co prawda rzecz również odsłania zawsze tylko jedną stronę, ale można ją obejść dokoła i druga strona rzeczy jest równoważna pierwszej. Wszystkie punkty widzenia są równoważne. Natomiast głębia żywiołu zatraca się w ziemi i w niebie. „Nic się nie kończy, nic się nie zaczyna".

Prawdę mówiąc, żywioł wcale nie ma oblicza. Nie można do niego podejść. Relacja adekwatna do jego istoty odkrywa go właśnie jako środowisko: pławimy się w nim. Wobec żywiołu jestem zawsze wewnętrzny. Człowiek pokonał żywioły dopiero wtedy, gdy tę wewnętrzność bez wyjścia przezwyciężył przez zbudowanie domostwa, które przyznaje mu eksterytorialność. Dom powstaje w żywiole częściowo już przywłaszczonym: pole, które uprawiam, morze, w którym łowię ryby i na którym cumuję moje statki, las, w którym wycinam drzewo – wszystkie te działania, cała ta praca, wiążą się z domem. Człowiek zanurza się w żywiole, kiedy wychodzi z domu, który jest pierwszą własnością i o którym będziemy mówić dalej. Jest *wewnętrzny* wobec wszystkiego, co posiada, dlatego będziemy mogli powiedzieć, że domostwo, warunek wszelkiej własności, umożliwia życie wewnętrzne. W ten sposób Ja jest u siebie. Dzięki domowi relacja z przestrzenią jako odległością i rozciągłością zastępuje zwykłe „pławienie się w żywiole". Ale adekwatna relacja z żywiołem polega właśnie na pławieniu się.

Wewnętrzności zanurzenia nie sposób przekształcić w zewnętrzność. Czysta jakość żywiołu nie jest właściwością żadnej substancji. Pławić się w żywiole to być w świecie po jego drugiej stronie, a druga strona nie jest tu równoważna pierwszej. Rzecz ukazuje nam swoje oblicze jak wezwanie płynące z jej substancjalności, z jej stałości (już zawieszonej przez posiadanie). Ale choć płyn lub gaz można sobie wyobrazić jako wielość ciał stałych, abstrahujemy wtedy od własnej obecności w żywiole. Płyn objawia swą płynność, swoje jakości bez podstawy, swoje przymiotniki bez rzeczownika, gdy kąpiący zanurza się w nim. Żywioł ukazuje nam jakby drugą stronę rzeczywistości, nie mającej początku w żadnym bycie, choć ukazującej się w swojskości rozkoszowania się – jakbyśmy żyli we wnętrznościach bytu. Dlatego można powiedzieć, że żywioł przychodzi do nas znikąd. Oblicze, które nam ukazuje, nie określa żadnego przedmiotu, pozostaje całkowicie anonimowe: to wiatr, ziemia, morze, niebo, powietrze. Nieokreśloność nie oznacza nieskończoności przekraczającej wszystkie granice. Jest wcześniejsza od rozróżnienia na skończone i nieskończone. Nie jest również *czymkolwiek*, bytem, który nie poddaje się określeniom jakościowym. Jakość ukazująca się w żywiole jest jakością, która niczego nie określa.

Dlatego też myśl nie ujmuje żywiołu jak przedmiotu. Będąc czystą jakością, trwa on poza rozróżnieniem na skończone i nieskończone. W relacji z żywiołem nie pojawia się pytanie o „drugą stronę" tego, co ukazuje nam tylko jedną stronę. Niebo, ziemia, morze, wiatr – wystarczają sobie. Żywioł w pewien sposób zamyka nieskończoność, w odniesieniu do której należałoby o nim myśleć i na której tle faktycznie umieszcza go myślenie naukowe, otrzymujące ideę nieskończoności skądinąd. Ale żywioł oddziela nas od nieskończoności.

Każdy przedmiot może służyć rozkoszowaniu się – jest to uniwersalna kategoria empirii – nawet gdy chwytam za

przedmiot-narzędzie, gdy posługuję się nim jako *Zeug*. Posługiwanie się narzędziami – niezależnie od tego, czy służy fabrykowaniu nowych narzędzi, czy zdobywaniu rzeczy – prowadzi w końcu do rozkoszowania się. Jako materiał lub sprzęt przedmioty codziennego użytku są podporządkowane rozkoszy używania: zapalniczka służy papierosowi, który palę, widelec jedzeniu, puchar ustom. Rzeczy pozwalają używać życia. Jest to stwierdzenie najbanalniejsze z możliwych, którego nie są w stanie obalić analizy *Zeughaftigkeit*. Nawet posiadanie i wszystkie relacje z pojęciami abstrakcyjnymi przekształcają się w rozkoszowanie się. Skąpy rycerz Puszkina cieszy się, posiadając świat.

Jako ostateczna relacja z substancjalną pełnią bytu, z jego materialnością – rozkoszowanie się obejmuje wszystkie relacje z rzeczami. Wprawdzie w zatroskanym posługiwaniu się narzędziami struktura *Zeug* jako *Zeug* i system odniesień, w jakim się mieści, nie są redukowalne do widzenia, ale nie ujmują substancjalności, która jest zawsze czymś ponadto. Zresztą mebel, dom, jedzenie, ubranie nie są *Zeuge* we właściwym sensie terminu, choć ubranie służy do osłony ciała lub do ozdoby, dom do schronienia się, jedzenie do odżywiania się. Są to jednak zarazem cele, którymi się cieszymy lub z powodu których cierpimy. Nawet narzędzia, choć służą do jakiegoś celu, stają się okazją do rozkoszowania się. Używanie jakiejś rzeczy – choćby była narzędziem – nie polega po prostu na posługiwaniu się nią zgodnie z użytkiem, do jakiego została stworzona – pióro do pisania, młotek do wbijania gwoździ – ale również na trudzeniu się lub na rozkoszowaniu się tym użytkiem. Rzeczy, które nie są narzędziami – kawałek chleba, ogień w kominku, papieros – służą rozkoszowaniu się. Ale towarzyszy ono każdemu korzystaniu z rzeczy, nawet w przypadku skomplikowanych przedsięwzięć, gdy działanie jest całkowicie podporządkowane celowi pracy. Korzystanie z rzeczy

w jakimś celu, odnoszenie jej do całości, pozostaje na poziomie jej atrybutów. Można jednak lubić swój zawód, cieszyć się materialnymi gestami i rzeczami, które pozwalają go wykonywać. Przekleństwo pracy można zamienić w sport. Aktywność nie czerpie swego sensu i swej wartości z jednego ostatecznego celu, jakby świat był systemem użytecznych odniesień, którego sens wyznacza nasza egzystencja. Świat odpowiada rozmaitym samodzielnym celom, których nic ze sobą nie łączy. Używać życia bez pożytku, dla samej zatraty, po nic, nie odnosząc się do niczego innego, dla samego wydatku – oto człowieczeństwo. Niesystematyczna zbieranina zajęć i upodobań, równie odległa od systemu rozumu, gdzie spotkanie z innym otwiera nieskończoność, jak i od systemu naturalnego instynktu, wcześniejszego niż byt oddzielony, byt dopiero naprawdę narodzony jako oddzielony od swej przyczyny.

Ktoś powie może, że warunkiem takiej zbieraniny (*amoncellement*) jest rozumienie użyteczności, dające się zredukować do troski o egzystencję. Ale troska o pokarm nie wiąże się z troską o bycie. Przekształcanie się instynktów pokarmowych tak, że tracą one biologiczną celowość, świadczy o właściwej człowiekowi bezinteresowności. Zawieszenie lub nieobecność ostatecznego celu mają stronę pozytywną – bezinteresowną radość gry. Żyć to grać wbrew celowości i wbrew napięciu instynktu; żyć czymś tak, iż owo coś nie ma tylko znaczenia celu lub środka ontologicznego, po prostu grać i cieszyć się życiem. Beztroska wobec istnienia ma sens pozytywny. Polega na wgryzaniu się całymi zębami w pokarmy świata, na przyjmowaniu świata jak bogactwa, na wydobywaniu blasku jego istoty jako żywiołu. W rozkoszowaniu się rzeczy powracają do swych jakości żywiołowych. Rozkoszowanie się, rozwijając istotę zmysłowości, urzeczywistnia się właśnie jako możliwość takiego bycia, w którym głód nie prowadzi do troski o przetrwanie. W tym tkwi niezmienna prawda moralności hedonis-

tycznych: za zaspokojeniem potrzeby nie należy szukać porządku, który nadawałby temu zaspokojeniu wartość, celem ma być samo zaspokojenie, stanowiące właściwy sens przyjemności. Celem potrzeby jedzenia nie jest istnienie, lecz jedzenie. To biologia uczy, że jedzenie jest warunkiem istnienia, ale potrzeba jest naiwna. W rozkoszowaniu się jestem absolutnie dla siebie. Egoista bez odniesienia do innego człowieka – jestem sam, ale nie samotny, niewinnie egoistyczny i sam. Nie występuję przeciwko innym, nie uciekam przed nimi w trosce o swą niezależność, lecz jestem całkowicie głuchy na innego człowieka, poza jakąkolwiek komunikacją i poza odmową komunikacji – bez uszu, jak głodny brzuch.

Świat jako zespół narzędzi tworzących system i związanych z troską egzystencji, która trwoży się o swoje bycie (interpretowane jako onto-logia), zakłada już pracę, zamieszkiwanie, dom i ekonomię; ale też, co więcej, taką szczególną organizację pracy, w której „pokarmy" otrzymują tylko wartość paliwa dla ekonomicznej maszynerii. Jest rzeczą zastanawiającą, że Heidegger nie bierze pod uwagę relacji rozkoszowania się. Użytkowanie zostało całkowicie przesłonięte przez narzędzie, a zaspokojenie zastąpione osiąganiem celu. U Heideggera *Dasein* nigdy nie jest głodne. Tylko w świecie eksploatacji pokarm można uważać za narzędzie.

4. Zmysłowość

Twierdząc, że żywioł jest jakością bez substancji, nie zakładamy istnienia okaleczonej lub bełkotliwej „myśli", która byłaby korelatem takich zjawisk. Chociaż bycie-w-żywiole wydobywa byt ze ślepej i głuchej na wszystko partycypacji, różni się od myślenia, które zwraca się na zewnątrz. Tu, przeciwnie, ruch idzie nieustannie w moją stronę, jak fala, która zalewa, wciąga i topi. Ruch nieprzerwanego przypływu, który

obejmuje mnie całkowicie, nie zostawiając szczelin, w których mógłby powstać refleksyjny ruch myśli. Bycie w środku, bycie wewnątrz... Ta sytuacja nie przypomina przedstawiania, nie jest nawet przedstawianiem w zarodku. *Sposobem* rozkoszowania się jest zmysłowość i o nią tutaj chodzi. Kiedy w zmysłowości widzimy przedstawianie i kalekie myślenie, musimy, by zdać sprawę z tych „mętnych" myśli, odwołać się do skończoności myślenia. Kiedy jednak, opisując zmysłowość, wychodzimy od używania żywiołu, nie umieszczamy jej w porządku myślenia, lecz w porządku uczucia, to znaczy w porządku wrażliwości, którą przeszywa dreszcz egoizmu Ja. Jakości zmysłowych – zieleni tych liści, czerwieni tego zachodu słońca – nie poznajemy, lecz je przeżywamy. Przedmioty nie ukazują mi się na tle nieskończoności, ale *zadowalają* mnie jako skończone. Skończoność bez nieskończoności możliwa jest tylko jako zadowolenie. Skończoność jako zadowolenie jest zmysłowością. Zmysłowość nie konstytuuje świata, ponieważ świat zwany zmysłowym nie służy przedstawianiu, ale zadowoleniu egzystencji, a jego racjonalna niewystarczalność nie ukazuje się w używaniu, jakiego mi dostarcza. Czuć to być wewnątrz, nie obejmując uczuciem faktu, że świat jest uwarunkowany, a co za tym idzie, nieistotny i dla racjonalnej myśli niepokojący. Zmysłowość, z istoty naiwna, wystarcza samej sobie w świecie, który nie wystarcza myśleniu. Przedmioty świata, które dla myśli unoszą się w pustce, dla zmysłowości – czyli dla życia – rozpościerają się na horyzoncie, który całkowicie tę pustkę przesłania. Zmysłowość dotyka jednej strony, nie pytając o drugą – na tym właśnie polega zadowolenie.

Głębia Kartezjańskiej filozofii świata zmysłowego polega, jak powiedzieliśmy, na uznaniu irracjonalnego charakteru doznań, które nigdy nie staną się ideą jasną i wyraźną, należą bowiem do porządku użyteczności, a nie prawdy. Podobnie siła Kantowskiej filozofii zmysłów polega na oddzieleniu naoczno-

ści od intelektu, na stwierdzeniu, choćby w sposób negatywny, niezależności „materii" poznania od syntetycznej władzy przedstawiania. Postulując istnienie rzeczy w sobie, by uniknąć absurdalnej sytuacji, że istnieją zjawiska (*apparitions*), ale nie ma niczego, co się przejawia, Kant wykracza wprawdzie poza fenomenologię zmysłowości, a mimo to przyznaje, że rzeczywistość zmysłowa jest zjawiskiem, które samo z siebie nie odsyła do niczego, co się przejawia.

Zmysłowość wchodzi w stosunek z czystą jakością bez podstawy, z żywiołem. Zmysłowość jest rozkoszowaniem się. Byt zmysłowy, ciało, konkretyzuje *sposób bycia* polegający na znajdowaniu warunku w tym, co skądinąd może ukazywać się jako przedmiot myśli, jako coś tylko konstytuowanego.

Zmysłowość należy więc opisywać nie jako moment przedstawiania, lecz jako fakt rozkoszowania się. Jej intencja, jeśli wolno jeszcze użyć tego terminu, nie zmierza w stronę przedstawienia. Nie wystarczy powiedzieć, że wrażeniu brak jasności i wyraźności, jakby mieściło się ono jeszcze na płaszczyźnie reprezentacji. Zmysłowość nie jest niższym stadium poznania teoretycznego, choćby i sekretnie związanym ze stanami uczuciowymi: w samej swej *gnozie* jest używaniem, zadowala się tym, co dane, znajduje w nim zaspokojenie. „Poznanie" zmysłowe nie musi przezwyciężać regresu w nieskończoność, który jest przekleństwem inteligencji, ponieważ wcale go nie doświadcza. Znajduje się natychmiast u celu, spełnia się i kończy bez odniesienia do nieskończoności. Skończoność bez odniesienia do nieskończoności, skończoność bez ograniczenia – to relacja z kresem jako celem. Dane zmysłowe, którymi żywi się zmysłowość, zawsze zaspokajają jakąś potrzebę, odpowiadają na jakieś dążenie. Nie dlatego, że na początku jest głód; równoczesność głodu i pożywienia stanowi początkowy, rajski warunek rozkoszowania się, a platońska teoria przyjemności negatywnych poprzestaje na formal-

nym zarysie rozkoszowania się, zapoznając oryginalność struktury, która nie ukazuje się na poziomie formalnym, ale stanowi konkretną tkankę życia czymś. Egzystencja istniejąca w ten sposób jest ciałem – jednocześnie oddzielonym od swego celu (to znaczy potrzebującym) i już zmierzającym do celu, choć nie zna środków koniecznych do jego osiągnięcia – już działaniem, uruchomionym przez cel i spełnianym bez znajomości środków, to znaczy bez narzędzi. Czysta, niesprowadzalna do wyniku celowość pojawia się tylko w cielesnym działaniu, które nic nie wie o mechanizmach własnej fizjologii. Ciało nie jest jednak bytem, który tylko pławi się w żywiole, ale tym, który *przebywa*, to znaczy mieszka i posiada. Już w zmysłowości i niezależnie od jakiegokolwiek myślenia rodzi się niepewność, kwestionująca tę niemal wieczną dawność żywiołu, który zaczyna niepokoić jako *inne* i który trzeba będzie oswoić, budując domostwo.

Rozkoszowanie się zdaje się dotykać „innego" w tej mierze, w jakiej żywioł grozi niepewną przyszłością. Będziemy dalej mówić o tej niepewności wpisanej w rozkoszowanie się. Na razie trzeba pokazać, że zmysłowość należy do porządku rozkoszowania się, a nie do porządku doświadczenia. Zmysłowości tak rozumianej nie należy mylić z chwiejnymi jeszcze formami „świadomości czegoś". Od myślenia nie dzieli jej tylko różnica stopnia. Ani nawet różnica dostojeństwa (*noblesse*), związana z poziomem rozwoju przedmiotów. Zmysłowość nie zwraca się do przedmiotu, choćby rudymentarnego. Pojawia się nawet w najbardziej rozwiniętych formach świadomości, ale jej właściwe dzieło polega na czerpaniu przyjemności, na zamianie każdego przedmiotu w żywioł, w którym się pławi rozkoszowanie się. W rzeczywistości przedmioty, których używamy, zostały już przetworzone przez pracę. Jakość zmysłowa pojawia się już na podłożu substancji. W dalszych analizach będziemy musieli zbadać znaczenie przedmiotu

zmysłowego jako rzeczy. Ale za relacją z rzeczami kryje się zadowolenie w całej swej naiwności. Ta ziemia, na której się znajduję i od której przyjmuję przedmioty zmysłowe, wystarcza mi. Ziemia, która mnie utrzymuje, utrzymuje mnie tak, że nie muszę niepokoić się o to, co utrzymuje ziemię. Ten kawałek świata, uniwersum mojego codziennego życia, to miasto, ta dzielnica albo ta ulica, na której dorastam, ten horyzont, który mnie otacza – zadowalam się obliczem, które mi ukazują, nie umieszczam ich w szerszym systemie. To one mnie umieszczają. Przyjmuję je, nie myśląc o nich. Używam rzeczy tego świata jak czystych żywiołów, jak jakości bez podłoża, bez substancji.

Czy jednak owo „dla siebie" nie zakłada przedstawiania siebie w idealistycznym sensie tego terminu? Świat jest dla mnie, nie znaczy to jednak, że przedstawiam go sobie jako istniejący dla mojego Ja, ani że przedstawiam sobie z kolei samo to Ja. Mój stosunek do mnie samego urzeczywistnia się, kiedy *staję* (*je me tiens*) w świecie, który poprzedza mnie jak absolut nieprzedstawialnej dawności. Choć horyzontu, w którym się znajduję, nie mogę *myśleć* jako istniejącego absolutnie, *stoję* w nim jak w absolucie. Albowiem stać w nim nie jest tym samym, co „myśleć". Skrawek ziemi, który mnie utrzymuje, nie jest tylko moim przedmiotem, lecz tym, na czym wspiera się moje doświadczenie przedmiotu. Miejsca, które nawiedzam, nie stawiają mi oporu, lecz utrzymują mnie. Relacja z miejscem przez to „stanie" poprzedza myślenie i pracę. Ciało, ustalanie się, fakt stania – zarysy pierwotnej relacji z sobą samym, mojej zbieżności ze mną – w niczym nie przypominają idealistycznego przedstawienia. Jestem sobą, jestem tu, u siebie, mieszkam, jestem immanentny wobec świata. Tu jest moja zmysłowość. Moje ustawienie nie jest poczuciem lokalizacji, ale lokalizacją zmysłowości. Ustawienie, absolutnie pozbawione transcendencji, nie przypomina rozumienia świata przez Hei-

deggerowskie *Da*. Nie ma w nim troski o bycie ani relacji z bytem, ani nawet negacji świata, a tylko dostępność świata w używaniu życia. Zmysłowość, sama ograniczoność życia, naiwność nierefleksyjnego Ja, powyżej instynktu, poniżej rozumu.

Ale czy ta „strona rzeczy", która ukazuje się jako żywioł, nie odsyła niejawnie do drugiej strony? Niejawnie, owszem. I w oczach rozumu zadowolenie zmysłowości staje się śmieszne. Ale zmysłowość nie jest ślepym rozumem i szaleństwem. Jest przed rozumem; świat zmysłów wcale nie musi odnosić się do całości, w której by się zamykał. Zmysłowość wyraża samą separację bytu, oddzielonego i niezależnego. Zdolność poprzestawania na rzeczywistości bezpośredniej nie daje się do niczego sprowadzić, nie oznacza osłabienia władzy, która potrafi dialektycznie wydobyć na jaw założenia bezpośredniości, wprawić je w ruch i znieść przez sublimację. Zmysłowość nie jest nieświadomą myślą. Aby przejść od tego, co milcząco założone, do tego, co jawne, trzeba nauczyciela, który apeluje o uwagę. Apel o uwagę nie jest działaniem pomocniczym. W uwadze Ja transcenduje siebie, ale trzeba zewnętrzności nauczyciela, by zacząć uważać. Wydobycie na jaw zakłada tę transcendencję.

Ograniczoność zadowolenia, które nie odnosi się do bytu bez granic, jest wcześniejsza niż podstawowe dla myśli rozróżnienie na skończone i nieskończone. Opisy współczesnej psychologii, w świetle których wrażenie zmysłowe jest wysepką, wyłaniającą się z grząskiego i ciemnego dna nieświadomości – w porównaniu z którym świadome doznanie nie jest już szczere – zapoznają zasadniczą i nieredukowalną samowystarczalność zmysłowości pozostającej we własnym horyzoncie. Czuć znaczy właśnie szczerze zadowalać się tym, co odczuwane, używać, odrzucać treści nieświadome, być bez myśli,

to znaczy bez myśli ukrytych, bez dwuznaczności, zrywać ze wszystkimi założeniami – być u siebie. Nie przejmując się założeniami i wynikami myśli, możemy spełnić wszystkie chwile naszego życia właśnie dlatego, że życie obchodzi się bez intelektualnego poszukiwania czegoś nieuwarunkowanego. Gdy zastanawiamy się nad jego aktami, to wprawdzie odnosimy je do nieskończoności, ale o oryginalności rozkoszowania się stanowi świadomość nierefleksyjna i naiwna. Naiwność świadomości opisywano jako myśl odrętwiałą, ale z tego odrętwienia w żaden sposób nie można myśli wyprowadzić. To właśnie jest samo życie – w sensie, w jakim używamy tego zwrotu, gdy rozkoszujemy się życiem. Cieszymy się światem, zanim o nim myślimy: oddychamy, chodzimy, widzimy, spacerujemy itd...

Opis rozkoszowania się, jaki do tej pory przedstawiliśmy, z pewnością nie jest opisem ludzkiego konkretu. W rzeczywistości człowiek ma już ideę nieskończoności, to znaczy żyje w społeczeństwie i przedstawia sobie rzeczy. Separacja, która urzeczywistnia się jako używanie życia lub rozkoszowanie się, jako wewnętrzność, staje się świadomością przedmiotów. Rzeczy zestalają się dzięki słowom, które je ukazują, komunikują i tematyzują. I ta nowa stałość, jakiej rzeczy nabierają dzięki językowi, zakłada o wiele więcej niż samo tylko powiązanie rzeczy z dźwiękiem. Wraz z domostwem nad używaniem życia nadbudowuje się posiadanie i wspólne użytkowanie – dyskurs o świecie. Przywłaszczenie i przedstawianie sprawiają, że rozkoszowanie się zostaje wzbogacone o nowy element. Ich podstawą jest język jako stosunek międzyludzki. Rzeczy mają nazwę i tożsamość – przekształcenia dotyczą rzeczy, które pozostają te same: kamień kruszy się, ale pozostaje tym samym kamieniem; znajduję ten sam długopis i ten sam fotel w tym samym pałacu, w którym Ludwik XIV

podpisał traktat wersalski; ten sam pociąg to pociąg, który odjeżdża o tej samej godzinie. Świat percepcji jest więc światem, w którym rzeczy mają tożsamość i łatwo zauważyć, iż trwałość tego świata jest możliwa tylko dzięki pamięci. Tożsamość osób i ciągłość ich prac narzucają na rzeczy siatkę, w której one także stają się tożsame. Ziemia zamieszkana przez ludzi zdolnych do mówienia zapełnia się rzeczami stałymi.

Tożsamość rzeczy jest jednak nietrwała i nie zamyka powrotu rzeczy do żywiołu. Rzecz istnieje pośród własnych odpadów. Kiedy drzewo, którym palę w piecu, staje się dymem i popiołem, tożsamość mojego stołu znika. Odpady stają się nieodróżnialne, dym ulatnia się nie wiadomo gdzie. Jeżeli śledzę myślą przekształcanie się rzeczy, bardzo szybko – gdy tylko opuszczają one swą formę – tracę ślad ich tożsamości. Rozumowanie Kartezjusza na temat kawałka wosku kreśli drogę, na której każda rzecz traci swą tożsamość. W rzeczach rozróżnienie na formę i materię jest istotne, podobnie jak rozpuszczanie się formy w materii. Wymusza ono powstanie fizyki ilościowej, która zajmuje miejsce świata postrzeżeń.

Odróżnienie formy i materii nie odnosi się do każdego doświadczenia. Twarz nie ma formy, choć nie ukazuje się jak coś bezforemnego, jak materia, której brakuje formy i która się jej domaga. Rzeczy mają kształt, widać je *w* świetle – jako sylwetkę lub jako profil. Twarz znaczy *siebie*. Jako sylwetka i jako profil, rzecz zawdzięcza swą naturę perspektywie, jest względna w stosunku do punktu widzenia – usytuowanie rzeczy stanowi o jej byciu. Ściśle mówiąc, nie ma ona tożsamości; można ją zamienić na inną rzecz, może stać się pieniądzem. Rzeczy nie mają twarzy. Zamienialne i wymienialne, mają cenę. Reprezentują pieniądz, ponieważ wywodzą się z żywiołu świata, z bogactw. W ten sposób potwierdza się ich zakorzenienie w żywiole, ich dostępność dla fizyki i ich znaczenie

instrumentalne. Orientacja estetyczna, jaką człowiek nadaje swojemu światu, stanowi powrót na wyższym poziomie do rozkoszowania się i do żywiołowości. Świat rzeczy domaga się sztuki, w której intelektualny kontakt z bytem zamieni się w używanie, w której nieskończoność idei będziemy bałwochwalczo czcić w skończonym, lecz samowystarczalnym obrazie. Każda sztuka jest sztuką plastyczną. Narzędzia i rzeczy poręczne, które już zakładają używanie, same z kolei służą używaniu. To zabawki: ładna zapalniczka, ładny samochód. Rzeczy stają się dekoracjami, zanurzają się w pięknie, dzięki którmu wszystko, co wykracza poza rozkoszowanie się, staje się nim na powrót.

5. *Mityczny format żywiołu*

Świat zmysłowy, choć przerasta wolność przedstawiania, nie oznacza porażki wolności, lecz używanie świata, który jest „dla mnie" i który mnie zadowala. Żywioły nie przyjmują człowieka jak kraina wygnania, upokarzając i ograniczając jego wolność. Byt ludzki nie znajduje się w świecie absurdalnym, w którym byłby *geworfen*. I jest to absolutnie prawdziwe. Jak dalej zobaczymy, niepokój związany z rozkoszowaniem się żywiołem, gdy chwila, którą unosi żywioł, wymyka się słodkiej władzy przyjemności, zostaje przezwyciężony w pracy. Praca nadrabia opóźnienie wrażenia w stosunku do żywiołu.

Ale to wymykanie się żywiołu wrażeniom, przejawiające się w nieokreśloności, z jaką oddaje się on mojemu używaniu życia, nabiera sensu czasowego. W rozkoszowaniu się jakość nie jest jakością czegoś. Stałość ziemi, która mnie utrzymuje, błękit nieba nad moją głową, podmuch wiatru, falowanie morza, blask światła nie wiążą się z żadną substancją. Przychodzą znikąd. To przychodzenie znikąd, z „czegoś", czego nie

ma, to pojawianie się, choć nie ma niczego, co mogłoby się pojawiać – *przychodzenie zawsze* w taki sposób, że nie mogę *posiąść* źródła – zarysowuje przyszłość zmysłowości i rozkoszowania się. Nie jest to jeszcze przedstawienie przyszłości, której groźba może być odroczona, przynosząc wyzwolenie. To dzięki przedstawianiu rozkoszowanie się, przeistaczając się w pracę, odzyska absolutną władzę nad światem, uwewnętrzniając go w domostwie. Ale przyszłość jako niebezpieczeństwo zawiera się już w tej czystej jakości, której brak kategorii substancji, która nie jest jakością czegoś. Nie chodzi o to, że źródło wymyka mi się *de facto*, lecz o to, że w rozkoszowaniu się jakość zatraca się w „nigdzie". W przeciwieństwie do rzeczy ten *apeiron*, odmienny od nieskończoności, ukazuje się jako nieidentyfikowalna jakość. Jakość stawia opór identyfikacji nie dlatego, że jest upływem i trwaniem; przeciwnie, to jej żywiołowość, jej pochodzenie znikąd, decydują o jej nietrwałości, o kruchości jej istnienia, o jej czasie, który poprzedza reprezentację – i który jest zagrożeniem i destrukcją.

Żywioł mi odpowiada – cieszę się nim; potrzeba, którą zaspokaja, jest właśnie *sposobem* realizacji tej odpowiedniości lub tego szczęścia. Ale nieokreśloność przyszłości wnosi do potrzeby niepewność, ubóstwo: perfidny żywioł udostępnia się, umykając. Potrzeba okazuje się nie-wolna nie dlatego, że utrzymuje relację z radykalną innością. Opór materii nie odpycha w sposób absolutny, daje się pokonać, poddaje się pracy. Przepaść otwiera się w samym rozkoszowaniu się. Nie odnosi się ono do nieskończoności ponad tym, co je żywi, ale do możliwego zaniku tego, co jest mu dane, do nietrwałości szczęścia. Pokarm przytrafia się jak szczęśliwy przypadek. Ta dwuznaczność pokarmu, który z jednej strony jest dany i zadowala, ale z drugiej strony już się oddala, zatracając się w *nigdzie*, jest czymś innym niż obecność

nieskończoności w bycie skończonym i czymś innym niż struktura rzeczy.

Pochodzenie znikąd przeciwstawia żywioł temu, co opisujemy jako twarz, kiedy jestestwo ukazuje się we własnej osobie. Doznawać jednej strony bytu, którego gęstość pozostaje nieokreślona i który przychodzi do mnie znikąd, to pochylać się nad niepewnością jutra. Niepewna przyszłość żywiołu przeżywana jest konkretnie jako jego mityczna boskość. Bóstwa bez twarzy, bóstwa nieosobowe, do których się nie mówi, oznaczają nicość, jaka otacza egoizm rozkoszowania się w jego bliskości z żywiołem. Ale właśnie w ten sposób rozkoszowanie się spełnia istotę separacji. Byt oddzielony musi narazić się na ryzyko pogaństwa, które świadczy o jego separacji i w którym to oddzielenie spełnia się dopóty, dopóki śmierć bogów nie doprowadzi go do ateizmu i do prawdziwej transcendencji.

Nicość przyszłości jest warunkiem separacji: żywioł, w którym używamy sobie, prowadzi do nicości, która oddziela. Żywioł, w którym mieszkam, leży na granicy nocy. Tym, co kryje się za zwróconą do mnie stroną żywiołu, nie jest „coś", co mogłoby się objawić, lecz wciąż nowa głębia nieobecności, istnienie bez istniejącego bytu, bezosobowość ze właściwym sensie. Ten sposób istnienia bez objawiania się, poza byciem i światem, powinno się nazwać mistycznym. Nocnym przedłużeniem żywiołu jest królestwo mitycznych bogów. Rozkoszowanie się nie zna pewności. Ale ta przyszłość nie ma charakteru *Geworfenheit*, bo niepewność zagraża używaniu życia już szczęśliwemu w żywiole i właśnie dzięki szczęściu zdolnemu odczuwać niepokój.

Ten nocny wymiar przyszłości opisaliśmy jako *il y a*. Żywioł przedłuża się w *il y a*. Rozkoszowanie się jako uwewnętrznienie potyka się o samą obcość ziemi.

Może się jednak uciec do pracy i do posiadania.

Rozdział III

JA I ZALEŻNOŚĆ

1. Radość i jej jutro

Ruch ku sobie rozkoszowania się, używania życia i szczęścia oznacza samowystarczalność Ja, choć przywołany przez nas obraz zwijającej się spirali nie pozwala wyrazić zakorzenienia tej samowystarczalności w niesamowystarczalności życia czymś. To prawda, że Ja jest szczęściem, obecnością u siebie. Ale jako samowystarczalność w niesamowystarczalności przebywa w nie-Ja; rozkoszuje się „czymś", nigdy sobą. Jest autochtonem, to znaczy zakorzenia się w tym, czym nie jest, choć w tym zakorzenieniu jest niezależne i oddzielone. Stosunek między Ja i nie-Ja, który wydarza się jako szczęście i porusza jaźń, nie polega ani na przygarnianiu (*assumer*), ani na odrzucaniu nie-Ja. Między mną a *tym, czym żyję*, nie ma absolutnego dystansu, jaki dzieli Toż-Samego od Innego. Akceptacja lub odrzucenie tego, czym żyję, zakłada już wcześniejszą zgodę (*agrément*)* – szczęście, które przyjmuję jako coś danego. Pierwotna zgoda – życie – nie alienuje Ja, lecz je utrzymuje, konstytuuje jego *u siebie*. Domostwo, zamieszkiwanie należą do istoty – do egoizmu – Ja. Przeciwko anonimowemu *il y a*, które jest bojaźnią, drżeniem i zawrotem głowy, wstrząsem Ja, które przestaje być ze sobą tożsame, szczęście rozkoszowania się utwierdza Ja u siebie. Ale jeśli w relacji z nie-Ja świata, w którym mieszkam, Ja jest samowystarczalne i trwa w chwili wyrwanej z ciągłości czasu, zwol-

---

* Słowo *agrément* ma po francusku dwa znaczenia: „przyjęcie, zezwolenie, dopuszczenie" i „przyjemność, urok"; Lévinas korzysta z tej dwuznaczności.

nione z przyjmowania lub odrzucania przeszłości, tej dyspensy nie zawdzięcza przywilejowi wieczności. Rzeczywista pozycja Ja w czasie polega na przerywaniu czasu w rytmie nieustannych zapoczątkowań. Wydarza się pod postacią działania. Początek w łonie ciągłości jest możliwy tylko jako działanie. Ale czas, w którym Ja może zacząć działać, zwiastuje kruchość jego niezależności. Niepewność jutra psuje rozkoszowanie się, przypominając mu, że jego niezależność obejmuje zależność. Szczęście nie jest w stanie przesłonić tej skazy na swej suwerenności – demaskowanej jako tylko „subiektywna", „psychiczna" i „czysto wewnętrzna". Spływanie wszystkich odmian bytu w stronę Ja, w stronę nieusuwalnej subiektywności, konstytuującej się w szczęściu rozkoszowania się, nie ustanawia podmiotowości absolutnej, niezależnej od nie-Ja. Używanie życia karmi się nie-Ja i Ja potrzebuje świata, który je wynosi. W ten sposób wolność rozkoszowania się doświadcza swoich granic. Ograniczoność nie polega na tym, że Ja nie wybrało swoich narodzin i znajduje się w sytuacji zastanej, lecz na tym, że pełnia jego chwili szczęścia nie zabezpiecza go przed tym, co nieznane w żywiole, w którym sobie używa; na tym, że radość pozostaje przypadkiem i szczęśliwym trafem. Gdyby rozkoszowanie się było tylko wypełniającą się pustką, fakt ten w niczym nie naruszałby jakościowej pełni rozkoszowania się. Rozkoszowania się i szczęścia nie mierzymy ilością bytu i nicości, które się wzajemnie kompensują albo od siebie odejmują. Rozkoszowanie się jest wyniesieniem (*une exaltation*), szczytem, który przewyższa zwykłe istnienie. Ale szczęście rozkoszowania się, zaspokajanie potrzeb, choć rytm: potrzeba – zaspokojenie bynajmniej go nie zakłóca, może być przyćmione troską o jutro skryte w nieprzeniknionej głębi żywiołu, w którym pławi się używanie życia. Szczęście rozkoszowania się kwitnie na „bólu" potrzeby, a tym samym

zależy od „innego" – jest szczęśliwym przypadkiem, szansą. Ale ta sytuacja nie usprawiedliwia ani krytyki przyjemności jako złudzenia, ani charakterystyki człowieka w świecie w kategoriach upadania (*déréliction*). Ubóstwa, które *zagraża* życiu jako *życiu czymś* – ponieważ może mu zabraknąć tego, czym żyje – nie wolno mylić z pustką apetytu, który mieści się już w używaniu życia i który, ponad zwykłym byciem, pozwala cieszyć się zaspokojeniem. Z drugiej strony „ból" potrzeby wcale nie świadczy o rzekomej irracjonalności bytu zmysłowego, jakby zmysłowość naruszała autonomię rozumnej osoby. W dolegliwości potrzeb rozum nie buntuje się przeciwko skandalowi świata, który jest *dany*, który istnieje przed wolnością. Nie można najpierw ustanowić Ja, a potem pytać, czy sycenie się i potrzeba naruszają je, ograniczają, uwłaczają mu lub przeczą. Ja krystalizuje się dopiero w używaniu życia.

2. *Umiłowanie życia*

Na początku jest byt spełniony, obywatel raju. Odczuwanie „pustki" zakłada, że uświadomiona potrzeba powstaje już w łonie rozkoszowania się – choćby używania powietrza, którym oddychamy. Potrzeba antycypuje spełnienie, które jest czymś *lepszym* od ataraksji. Cierpienie nie tylko nie kwestionuje życia zmysłowego, ale mieści się w jego horyzontach i odnosi się do radości życia. Człowiek od razu kocha życie. Jego Ja może oczywiście buntować się przeciwko zastanej sytuacji – bo nie zatraca się u siebie, choć tam żyje, i pozostaje odrębne od tego, czym żyje. Ale taki rozdźwięk między Ja a tym, co je żywi, nie pozwala negować pokarmu jako takiego. Jeżeli ten rozdźwięk może zrodzić opozycję, utrzymuje się ona w granicach sytuacji, którą odrzuca, ale którą się żywi. Każda opozycja wobec życia chroni się w życiu i odnosi się do jego

wartości. Oto *umiłowanie życia*, harmonia przedustanowiona z tym, co dopiero ma się wydarzyć.

Umiłowanie życia nie przypomina troski o bycie, która sprowadza się do rozumienia bycia, czyli do ontologii. Kochając życie, nie kochamy bycia, lecz szczęście bycia. Umiłowanie życia to samo używanie życia, zadowolenie – którego kosztuję nawet wtedy, gdy je odrzucam, gdy odrzucam zadowolenie w imię samego zadowolenia. Relacja życia z życiem, umiłowanie życia, nie jest ani przedstawianiem życia, ani refleksją o życiu. W rozdźwięku, powstającym między moją radością a mną, nie ma miejsca na całkowitą odmowę. Bunt nie jest radykalną odmową, podobnie jak używanie życia przez życie nie jest świadomym przyjmowaniem (*assomption*). Głoszona powszechnie bierność czucia nie zostawia miejsca na wolność, która mogłaby je przyjmować. *Gnoza zmysłowości jest już rozkoszowaniem się*. To, co można by chcieć przedstawić sobie jako negowane lub konsumowane w używaniu życia, nie ukazuje się w sobie, lecz od razu się udostępnia. Używam sobie w świecie, który nie ma sekretów i nie jest naprawdę obcy. Źródłowa pozytywność rozkoszowania się, doskonale niewinna, nie przeciwstawia się niczemu i w tym sensie od razu sobie wystarcza. Jest chwilą albo przystankiem, sukcesem *carpe diem*, suwerennością, która głosi: „po nas choćby potop". Te roszczenia nie stanowiłyby wiecznej pokusy, ale byłyby czystym nonsensem, gdyby chwila rozkoszowania się nie mogła absolutnie wyrwać się z kruchości trwania.

Potrzeby nie da się więc scharakteryzować ani jako wolności, ponieważ jest zależnością, ani jako bierności, ponieważ żyje bytem, który, oswojony i bez sekretów, nie zniewala jej, lecz ją raduje. Filozofowie egzystencji, którzy kładą nacisk na upadanie (*déréliction*), źle rozumieją opozycję, jaka pojawia się między Ja i jego radością, nie widząc, że ta opozycja płynie z niepokoju, który wkrada się w używanie życia, w samą istotę

zmysłowości zagrożonej nieokreśloną przyszłością. Opozycja wynika z trudu, jakiego wymaga praca. Jednak w żadnym wypadku byt nie wymyka się jako całość i nie jest jako taki odrzucany. Nawet przeciwstawiając się bytowi, Ja szuka schronienia w bycie. Samobójstwo jest tragiczne, bo śmierć nie rozwiązuje problemów, jakie pojawiają się wraz z narodzinami i nie jest w stanie umniejszyć wartości życia na ziemi. Stąd końcowy okrzyk Makbeta, który, stojąc w obliczu śmierci, czuje się pokonany dlatego, że wraz z jego życiem nie kończy się cały świat. Cierpienie jednocześnie rozpacza nad tym, że jest związane z bytem i kocha byt, z którym jest związane. Niemożność wyjścia z życia. Jakaż tragedia! Jakaż komedia! *Taedium vitae* pławi się w umiłowaniu życia, które odrzuca. Rozpacz nie zrywa z ideałem radości. Ten pesymizm ma w istocie infrastrukturę ekonomiczną – wyraża lęk o jutro i trud pracy, która, jak dalej pokażemy, odgrywa pewną rolę w pragnieniu metafizycznym. Idee marksistowskie zachowują tu całą swą siłę, choć trzeba je ująć w innej perspektywie. Bólu potrzeby nie koi brak łaknienia, lecz zaspokojenie. Potrzeba kocha siebie, człowiek jest szczęśliwy, że ma potrzeby. Istota bez potrzeb nie byłaby szczęśliwsza od istoty potrzebującej, znalazłaby się poza szczęściem i nieszczęściem. Fakt, że nędza może decydować o przyjemności spełnienia, że zamiast zaznawać po prostu pełni, możemy rozkoszować się tylko przez potrzebę i pracę, określa sytuację, która wynika z samej struktury separacji. Separacja, która urzeczywistnia się jako egoizm, byłaby tylko pustym słowem, gdyby Ja, byt oddzielony i samowystarczalny, nie słyszało głuchego szumu nicości, do której wpływają i w której zatracają się żywioły.

Ubóstwo, które polega nie na tym, że byt ma potrzeby, lecz na tym, że niepewna jest jego przyszłość, można pokonać przez pracę.

Nicość przyszłości, jak zobaczymy, przekształca się w odstęp czasu, w który wkracza posiadanie i praca. Przejście od chwilowego rozkoszowania się do wytwarzania rzeczy wiąże się z zamieszkiwaniem i ekonomią, która zakłada z kolei przyjęcie innego człowieka. Pesymizm upadania nie jest więc nieuchronny – człowiek ma w swoich rękach lekarstwo na własne choroby i to lekarstwo istnieje wcześniej niż choroba. Ale sama praca, dzięki której żyję swobodnie, zabezpieczając się przed niepewnością życia, nie jest ostatecznym celem życia. Ona również staje się tym, *czym* żyję. Żyję całą treścią mojego życia, nawet pracą, która zapewnia mi przyszłość. Żyję swoją pracą tak, jak żyję powietrzem, światłem, chlebem. Przypadek graniczny, gdy potrzeba rozciąga się poza używanie życia – kondycja proletariacka, skazująca na przeklętą pracę, w której nędza cielesnej egzystencji nie znajduje ni schronienia, ni chwili wytchnienia u siebie – oto absurdalny świat *Geworfenheit*.

3. Rozkoszowanie się i separacja

Rozkoszowanie się jest drżeniem egoistycznego bytu. Rozkoszowanie się separuje, angażując się w treści, którymi żyje. Separacja wydarza się jako pozytywne dzieło takiego zaangażowania. Nie wynika ze zwykłego cięcia, jak oddzielenie przestrzenne. Być oddzielonym to być u siebie. Ale być u siebie to żyć czymś, to używać w środowisku żywiołów. „Porażka" świadomości dążącej do ukonstytuowania przedmiotów, którymi żyjemy, nie wynika z irracjonalnego charakteru lub mętności tych przedmiotów, lecz z ich funkcji – funkcji pożywienia. Pokarm nie jest nieprzedstawialny, lecz wykracza poza przedstawienie. A przecież to właśnie w nim Ja jest u siebie. Dwuznaczność konstytucji, w której przedstawiany świat warunkuje sam akt przedstawiania, określa *sposób bycia* tego, kto

nie tylko jest ustanawiany (*est posé*), ale kto *się* ustanawia (*se pose*). Absolutna pustka, „nigdzie", w którym zanika i z którego wyłania się żywioł, ze wszystkich stron napiera na wysepkę Ja, które żyje wewnętrznie. Wewnętrzność, jaką otwiera rozkoszowanie się, nie jest atrybutem podmiotu „obdarzonego" życiem świadomym, nie jest właściwością psychologiczną podobną do innych. Wewnętrzność rozkoszowania się jest separacją samą w sobie, sposobem, w jaki wydarzenie takie jak separacja może się w ogóle wydarzyć w ekonomii bytu.

Szczęście stanowi zasadę indywiduacji, ale indywiduację w sobie można pojąć tylko od wewnątrz, przez wewnętrzność. To dzięki szczęściu rozkoszowania się możliwa jest indywiduacja, autopersonifikacja, substancjalizacja i niezależność Ja, to ono pozwala zapomnieć o nieskończonych głębiach przeszłości i o instynkcie, który z nich czerpie. Rozkoszowanie się jest właściwym wydarzaniem się bytu, który się *rodzi*, który rozdziera spokojną wieczność swojego embrionalnego istnienia, by powstać jako osoba; który, żyjąc światem, żyje u siebie. Nieustanne przekształcanie się ekstatycznego przedstawiania w używanie życia znaczy (co staraliśmy się wyżej pokazać), że w każdej chwili to, co konstytuuję, okazuje się wcześniejsze od samej konstytucji. Jest przeszłością – żywą i przeżywaną, choć nie w sensie bardzo żywego i bardzo bliskiego wspomnienia, ani też w sensie przeszłości, która nas naznacza, trzyma w swojej władzy i przez to zniewala; jest po prostu przeszłością, która stanowi podstawę bytu, który się od niej oddziela i wyzwala. Wyzwolenie, które migoce w jasności szczęścia – separacja. Jego swobodny lot i wdzięk są odczuwane – i wydarzają się – jako sama rozkosz szczęśliwej chwili. Wolność odnosi się do szczęścia, składa się ze szczęścia i dzięki temu daje się pogodzić z bytem, który nie jest *causa sui*, który jest stworzony.

Próbowaliśmy wypracować pojęcie rozkoszowania się, w którym powstaje i drży Ja: nie określiliśmy Ja przez wolność. Wolność, która jest możliwością rozpoczynania i która odnosi się do szczęścia – do cudu szczęśliwej chwili, rozdzierającej ciągłość chwil – nie jest doświadczeniem podobnym do innych, jakie mogą przytrafić się Ja, lecz oznacza samo jego urzeczywistnienie. Separacja, ateizm – te pojęcia negatywne urzeczywistniają się przez wydarzenia pozytywne. Być sobą, być ateistą, być u siebie, być oddzielonym, być szczęśliwym, być stworzonym – oto synonimy.

Egoizm, rozkoszowanie się, używanie życia, zmysłowość i cały wymiar wewnętrzności – aspekty separacji – są konieczne dla idei Nieskończoności, to znaczy dla relacji z Innym, która zawiązuje się, wychodząc od bytu oddzielonego i skończonego. Pragnienie metafizyczne, które może wydarzyć się tylko w bycie oddzielonym, to znaczy rozkoszującym się, egoistycznym i zadowolonym, nie wypływa z rozkoszowania się. A jednak byt oddzielony – to znaczy czujący – jest konieczny do powstania w metafizyce nieskończoności i zewnętrzności, która ulegałaby zniszczeniu, gdyby byt ten stanowił tylko tezę lub antytezę gry dialektycznej. Nieskończoność nie tworzy skończoności przez opozycję. Ani wewnętrzności rozkoszowania się nie sposób wywieść z relacji transcendentnej, ani ta relacja nie daje się wywieść, niczym dialektyczna antyteza, z bytu oddzielonego, stając się symetrycznym odpowiednikiem subiektywności tak, jak jedność dwóch członów relacji jest odpowiednikiem ich rozdzielenia. Ruch separacji nie odbywa się na tym samym poziomie, co ruch transcendencji. Znajdujemy się poza dialektycznym pojednaniem Ja i nie-Ja w wieczności przedstawienia (czyli w tożsamości Ja).

Ani byt oddzielony, ani byt nieskończony nie powstają jako terminy antytetyczne. Aby zapewnić separację (która nie jest abstrakcyjnym odpowiednikiem pojęcia relacji), wewnętrzność

musi wydarzyć się jako byt absolutnie zamknięty w sobie, który swojej separacji nie czerpie dialektycznie z opozycji wobec Innego. Ale to zamknięcie nie może przeszkodzić wychodzeniu poza wewnętrzność – zewnętrzność musi móc przemówić do bytu oddzielonego, musi móc mu się objawić w nieprzewidywalnym ruchu, którego izolacja tego bytu nie jest w stanie wywołać na zasadzie zwykłego kontrastu. Drzwi prowadzące na zewnątrz muszą być, w bycie oddzielonym, jednocześnie zamknięte i otwarte. Zamknięcie bytu oddzielonego musi być więc dość dwuznaczne, by, z jednej strony, wewnętrzność konieczna dla idei Nieskończoności pozostawała *rzeczywista*, a nie tylko pozorna, by los wewnętrznego bytu dokonywał się w egoistycznym ateizmie, którego nie zakłóca żadna zewnętrzność, by wszystkie ruchy schodzenia w wewnętrzność odbywały się niezależnie od zewnętrzności, ujmowanej przez czystą grę dialektyki lub w formie abstrakcyjnego korelatu. Ale z drugiej strony *w samej wewnętrzności*, jaką tworzy rozkoszowanie się, musi pojawiać się heteronomia, która zaprasza do innego losu niż to zwierzęce zadowolenie z siebie. Choć wymiar wewnętrzności nie może sprzeniewierzyć się sobie, przywołując jakiś heteronomiczny element podczas owego schodzenia w siebie po zboczu przyjemności (schodzenia, które w rzeczywistości dopiero tworzy ten wymiar), to przecież w tym schodzeniu musi pojawić się wyrwa, która, choć nie odwraca kierunku interioryzacji, choć nie rozrywa splotu wewnętrznej substancji, stanowi *okazję* do nawiązania stosunków z zewnętrznością. Wewnętrzność musi być jednocześnie zamknięta i otwarta. Na tym właśnie polega możliwość wyrwania się z kondycji zwierzęcia.

Taka osobliwa struktura charakteryzuje niepokój, zakłócający zasadniczą beztroskę rozkoszowania się. Niepokój ten nie wynika z faktu, że świat jest heterogeniczny w stosunku do rozkoszowania się, co miałoby pociągać za sobą klęskę

suwerenności Ja. Szczęście rozkoszowania się jest mocniejsze niż każdy niepokój, a jednak niepokój może je zakłócić – oto różnica między zwierzęciem i człowiekiem. Szczęście używania jest mocniejsze niż każdy niepokój: niezależnie od troski o jutro, radość życia – radość oddychania, widzenia, odczuwania – („Jeszcze minuta, kacie") trwa w łonie niepokoju i jest celem, który przyświeca każdej ucieczce od świata, gdy, zburzony przez niepokój, staje się on nie do wytrzymania. *Uciekamy od życia do życia.* Samobójstwo odsłania się jako możliwość bytu, który jest już w stosunkach z Innym, który wzniósł się już do życia *dla Innego.* Jest możliwością egzystencji, która ma już charakter metafizyczny. Tylko byt zdolny do poświęcenia jest zdolny do samobójstwa. Zanim zdefiniujemy człowieka jako zwierzę zdolne do samobójstwa, trzeba go najpierw zdefiniować jako byt zdolny do życia dla Innego i do *bycia*, które, dzięki Innemu, wychodzi na zewnątrz siebie. Ale tragizm samobójstwa i poświęcenia świadczy o radykalnym umiłowaniu życia. Źródłowy stosunek człowieka z materialnym światem nie polega na negacji, ale na używaniu życia i cieszeniu się nim. Świat może okazać się wrogi – możemy chcieć go negować lub podbijać – tylko w związku z tą przyjemnością, której w wymiarze wewnętrznym nie sposób przekroczyć, bo to ona go konstytuuje. Chociaż niepewność świata, którym się cieszymy, zakłóca rozkoszowanie się, nie może usunąć fundamentalnej radości życia. Jednak ta niepewność wyznacza w wewnętrzności rozkoszowania się granicę, która nie zakłada objawienia Innego i która nie pochodzi z żadnej heterogenicznej treści – ale jakby z nicości. Wiąże się ze sposobem, w jaki żywioł, w którym byt oddzielony znajduje zadowolenie i samowystarczalność, ukazuje się temu bytowi – z mitologiczną głębią, podszywającą żywioł, który się w niej zatraca. Tę niepewność – która rysuje obwódkę nicości wokół życia

wewnętrznego, potwierdzając jego wyspiarski charakter – przeżywamy w chwili rozkoszowania się jako troskę o jutro.

Ale w ten sposób w wewnętrzności otwiera się wymiar, dzięki któremu będzie ona mogła oczekiwać i przyjmować objawienie transcendencji. W trosce o jutro wyraża się źródłowy fenomen z istoty niepewnej przyszłości bytu zmysłowego. Aby przyszłość ta mogła ukazać się jako odsunięcie i *odroczenie*, poprzez które *praca*, opanowując niepewność przyszłości i ustanawiając *posiadanie*, nadaje separacji postać niezależności ekonomicznej, byt oddzielony musi się skupić i mieć przedstawienia. *Skupienie* i *przedstawianie* wydarzają się konkretnie jako *zamieszkiwanie domostwa*, jako *Dom*. Ale wewnętrzność domu jest eksterytorialnością w łonie żywiołów używania, którymi żywi się życie. Eksterytorialnością o pozytywnym obliczu, przejawiającą się jako słodycz i ciepło intymności. Nie jest to subiektywny stan duszy, lecz wydarzenie w ekumenii bycia – rozkoszna „słabość" porządku ontologicznego. Byt oddzielony zaznaje słodyczy dzięki Innemu – taka jest jej struktura intencjonalna. Inny *objawia się* jako Inny nie w szoku negacji Ja, lecz w źródłowym fenomenie słodyczy.

W całej tej pracy usiłujemy pokazać, że relacja z Innym nie ma nic wspólnego nie tylko z logiką sprzeczności, w której innym w stosunku do A jest nie-A, negacja A, ale również z logiką dialektyczną, w której To Samo uczestniczy dialektycznie w Innym i godzi się z nim w Jedności systemu. Przyjęcie twarzy, od początku pokojowe, bo odpowiadające na niezniszczalne pragnienie Nieskończoności, tak, że nawet wojna jest tylko jego możliwością – a bynajmniej nie warunkiem – urzeczywistnia się źródłowo jako słodycz twarzy kobiety, dzięki której byt oddzielony może się skupić i dzięki której *mieszka*, spełniając w domostwie swoje odseparowanie. Dlatego zamieszkiwanie i intymność domostwa, w którym dokonuje się

separacja ludzkiego bytu, zakładają już pierwotne objawienie Innego.

Tak więc idea Nieskończoności – objawiająca się w twarzy – nie tylko *wymaga* bytu oddzielonego. Światło twarzy jest konieczne dla samej separacji. Ale idea Nieskończoności, która umożliwia intymność domu, powoduje oddzielenie nie przez jakąś negującą siłę i dialektyczną grę, lecz przez niewieści wdzięk swojego promieniowania. Siła negacji i dialektyczna gra zniszczyłyby transcendencję, włączając ją w ramy syntezy.

Rozdział IV

DOMOSTWO

1. Zamieszkiwanie

Mieszkanie można uważać za użytkowanie pewnej „rzeczy poręcznej" wśród innych „rzeczy poręcznych". Dom służyłby do mieszkania tak, jak młotek do wbijania gwoździ albo jak pióro do pisania. Należy on istotnie do zestawu rzeczy koniecznych dla życia człowieka. Chroni go przed złą pogodą, ukrywa przed nieprzyjaciółmi lub przed natrętami. A jednak w systemie celów, w jakim toczy się ludzkie życie, dom zajmuje miejsce szczególne. Nie jest to jednak miejsce celu ostatecznego. Choć można poszukiwać domu jak celu, choć można się nim „cieszyć", tym, co stanowi o jego oryginalności, nie jest możliwość rozkoszowania się. Owszem, wszystkie „rzeczy poręczne" są nie tylko użyteczne jako środki prowadzące do celu, ale mają też dla nas wartość bezpośrednią. Mogę przecież znajdować *upodobanie* w posługiwaniu się narzędziem, w pracy, w wykonywaniu gestów, które co prawda wpisują się w system celów, ale same przez się wypełniają, *żywią* moje życie, albowiem

cele leżą dalej niż przyjemność lub przykrość, jakich dostarczają już te oddzielne gesty. Szczególna rola domu nie polega jednak na tym, że jest on celem ludzkiej aktywności, ale na tym, że jest jej warunkiem i w tym sensie początkiem. Skupienie konieczne do tego, by można było przedstawić sobie i przetworzyć przyrodę, by w ogóle mogła się ona ukazać w formie świata, urzeczywistnia się jako dom. Człowiek stoi w świecie jak ktoś, kto przyszedł do niego z prywatnej siedziby, z jakiegoś „u siebie", do którego może się w każdej chwili schronić. Nie przybywa do świata z przestrzeni międzygwiezdnej, w której byłby już panem siebie i z wyżyn której w każej chwili musiałby rozpoczynać niebezpieczne lądowanie. Nie jest też brutalnie rzucony w świat i opuszczony. Jest jednocześnie na zewnątrz i wewnątrz, idzie na zewnątrz, wychodząc z wewnętrzności. Z drugiej strony, ta wewnętrzność otwiera się w domu, który mieści się w owym na zewnątrz. Domostwo jako budynek należy przecież do świata przedmiotów. Ale ta przynależność nie umniejsza znaczenia faktu, że wszelkie rozważanie przedmiotów – nawet budynków – powstaje na gruncie domostwa. Konkretnie, domostwo nie leży w świecie obiektywnym, to świat obiektywny określa się względem domostwa. Podmiot idealizmu, który *a priori* konstytuuje swój przedmiot i nawet miejsce, w którym się znajduje, nie konstytuuje ich, ściśle mówiąc, *a priori*, ale właśnie *post factum*, kiedy jako byt konkretny przebywa już u siebie – poza wiedzą, myśleniem i ideami, do jakich *post factum* będzie chciał sprowadzić wydarzenie przebywania, choć jest ono niewspółmierne z żadną wiedzą.

Analiza rozkoszowania się i „życia czymś" pokazała, że byt nie rozpuszcza się w wydarzeniach empirycznych i w myślach, które odbijają te wydarzenia albo ujmują je „intencjonalnie". Przedstawiając zamieszkiwanie jako uświadomienie pewnego związku między ciałem ludzkim a budynkiem, zapominamy, że świadomość „wlewa się" w rzeczy, że pierwotnie nie polega na

ich przedstawianiu, ale na specyficznej intencjonalności konkretyzacji. Można ją określić następująco: świadomość świata jest już świadomością *przebywającą w* świecie. Coś z widzianego świata tworzy organ lub istotny środek widzenia: głowa, oko, okulary, światło, lampy, książki, szkoła. Cała cywilizacja pracy i posiadania powstaje jako konkretyzacja bytu oddzielonego, który urzeczywistnia swoją separację. Ale ta cywilizacja wiąże się ze wcieleniem świadomości i z faktem zamieszkiwania – z egzystencją, która egzystuje w intymności domu stanowiącego pierwszą konkretyzację. Samo pojęcie idealistycznego podmiotu wyrosło z zapomnienia o tej konkretyzacji. Według filozofów, *dla siebie* podmiotu ustanawia się w swego rodzaju eterze i jego ustanowienie nie jest niczym innym, jak przedstawianiem siebie przez siebie, obejmującym to ustanowienie. Kontemplacja z jej pretensją do konstytuowania *post factum* samego domostwa świadczy wprawdzie o oddzieleniu, a nawet jest niezbędnym momentem urzeczywistniania się separacji. Nie wolno jednak zapominać, że domostwo należy do warunków przedstawiania, nawet jeżeli przedstawianie ma tę osobliwość, że pochłania własny warunek. Pochłania go jednak *post factum, a posteriori*. Podmiot kontemplujący świat zakłada tedy wydarzenie domostwa, wycofanie się z żywiołów (to znaczy z bezpośredniego rozkoszowania się, które niepokoi się już o jutro), skupienie się w intymności domu.

Osobność domu nie wytwarza skupienia w jakiś magiczny lub „chemiczny" sposób, nie ustanawia przez to ludzkiej podmiotowości. Trzeba odwrócić terminy: skupienie, które jest dziełem separacji, konkretyzuje się jako istnienie w domostwie, jako egzystencja ekonomiczna. Ponieważ Ja istnieje dzięki skupieniu, znajduje empiryczne schronienie w domu. Budynek nabiera znaczenia domostwa tylko dzięki takiemu skupieniu. Ale „konkretyzacja" nie odzwierciedla tylko możliwości, którą konkretyzuje, ujawniając zawarte w niej elementy. Wewnętrz-

ność *spełniająca się* konkretnie przez dom, będąca jakby przejściem do aktu – *energią* – skupienia w domostwie, otwiera nowe możliwości, których możliwość skupienia nie zawierała analitycznie, ale które w sposób istotny wiążą się z jej *energią* i ujawniają się dopiero wraz z jej rozwinięciem. W jaki sposób zamieszkiwanie, aktualizując to skupienie, to ciepło lub tę słodycz intymności, umożliwia pracę i przedstawianie, które doprowadzają do końca strukturę separacji? Wkrótce to zobaczymy. Najpierw warto jeszcze opisać „intencjonalne implikacje" samego skupienia i słodyczy, w jakiej je przeżywamy.

2. *Zamieszkiwanie i kobiecość*

Skupienie w potocznym sensie słowa oznacza zawieszenie bezpośrednich reakcji na świat i zwrócenie większej uwagi na samego *siebie*, na swoje możliwości i swoją sytuację. Oznacza już ruch uwagi wyzwolonej z bezpośredniego używania, bo nie czerpiącej swej wolności z rozkoszowania się żywiołami. Skąd jednak uwaga czerpie tę wolność? Jak byt, który nie sprowadza się nigdy do *nagiego istnienia*, którego egzystencja jest życiem, to znaczy życiem czymś, może stać się zdolny do totalnej refleksji? Jak w łonie życia, które jest życiem czymś, które używa żywiołów i troszczy się o zwycięstwo nad niepewnością rozkoszowania się, może powstać dystans? Czy jednak skupienie polega na tym, że przebywamy w rejonie obojętnym, w pustce, w jednej z tych szczelin bytu, w jakich przebywają epikurejscy bogowie? W takim wypadku Ja żyjące czymś, rozkoszujące się, przestawałoby afirmować siebie w żywiole, nie otrzymując w zamian możliwości innej afirmacji. Może dystans wobec rozkoszowania się nie oznacza więc zimnej pustki w szczelinach bytu, ale jest pozytywnie przeżywany jako wymiar wewnętrzności, jako intymna swojskość życia?

Swojskość świata nie wynika po prostu z nabranych w tym

świecie przyzwyczajeń, które odbierają mu jego szorstkość i są miarą przystosowania się żyjącej istoty do środowiska, w którym się pławi i którym się żywi. Swojskość i intymność przejawiają się jako słodycz oblekająca rzeczy. Nie jako zwykła odpowiedniość przyrody w stosunku do potrzeb bytu oddziełonego, który jednocześnie rozkoszuje się nią i w tym rozkoszowaniu konstytuuje się jako oddzielony – to znaczy jako Ja; ale jako słodycz biorąca się z przyjaźni dla Ja. Intymność, którą swojskość już zakłada, polega na *intymnym stosunku z kimś*. Wewnętrzność skupienia jest samotnością w świecie już ludzkim. Skupienie wymaga przyjęcia innego człowieka.

Czy jednak separacja samotności, wewnętrzność, może wydarzyć się w obliczu innego człowieka? Czy obecność Innego nie jest już mową i transcendencją?

Aby intymność skupienia mogła wydarzyć się w ekumenii bycia, Inny musi nie tylko objawić się jako obecny w twarzy, która przebija własną formę plastyczną, ale jednocześnie musi się też objawić w swoim wycofaniu – jako nieobecny. Taka jednoczesność nie jest abstrakcyjną konstrukcją dialektyki, ale samą istotą dyskrecji. Inny, którego obecność jest dyskretnie nieobecnością i który urzeczywistnia dopiero właściwe gościnne przyjęcie, określające obszar intymności, jest Kobietą. Kobieta stanowi warunek skupienia, wewnętrzności Domu i zamieszkiwania.

Zwykłe życie czymś, spontaniczne cieszenie się żywiołami, nie jest jeszcze zamieszkiwaniem. Zamieszkiwanie zaś nie jest jeszcze transcendencją mowy. Inny, który przyjmuje w intymności, nie jest twarzą, do której zwracamy się na „pan" (*vous*), która objawia się w wymiarze wysokości, lecz właśnie swojskim „ty": mówieniem bez nauczania, językiem milczącym, porozumieniem bez słów, ekspresją zachowującą sekret. Relacja Ja-Ty, którą Buber uważa za kategorię wszystkich relacji międzyludzkich, nie jest relacją z rozmówcą, ale z innością

kobiety. Ta inność leży na innym poziomie niż mowa i nie jest wcale językiem ułomnym, bełkoczącym, elementarnym. Przeciwnie, dyskrecja tej obecności obejmuje wszystkie możliwości transcendentnej relacji z drugim człowiekiem. Staje się zrozumiała i pełni swą funkcję interioryzacyjną tylko na tle pełnej ludzkiej osobowości, która jednak w kobiecie może właśnie pozostać w rezerwie, otwierając wymiar wewnętrzności. Jest to nowa i nieredukowalna możliwość, rozkoszna słabość w bycie i źródło słodyczy w sobie.

Rodzinna swojskość jest spełnieniem, *en-ergeią* separacji. W niej oddzielenie konstytuuje się jako domostwo i jako zamieszkiwanie. Od tej pory istnieć znaczy przebywać, mieszkać. Przebywanie nie jest anonimową rzeczywistością bytu, który został rzucony w istnienie niczym ciśnięty za siebie kamień. Jest skupieniem, przychodzeniem do siebie, chowaniem się u siebie jak na gościnnej ziemi azylu, która czeka na przyjęcie człowieka. W tym przyjmowaniu człowieka milczący język stanowi możliwość istotną. Milczące poruszanie się kobiety, pod której krokami rozbrzmiewają sekretne głębie bytu, nie jest niepokojącą tajemnicą zwierzęcej i kociej obecności, której dziwną dwuznaczność lubił przywoływać Baudelaire.

Separacja, która konkretyzuje się w wewnętrzności domostwa, prowadzi do nowych stosunków z żywiołami.

3. Dom i posiadanie

Dom nie zakorzenia bytu odseparowanego w ziemi i nie pozostawia go w wegetatywnej komunikacji z żywiołami. Oznacza wycofanie się z anonimowości ziemi, powietrza, światła, lasu, drogi, morza, rzeki. Choć ma „fasadę od ulicy", strzeże swojego sekretu. Dzięki domostwu byt odseparowany zrywa z naturalnym istnieniem, z pławieniem się w środowisku,

z bezpośrednim rozkoszowaniem się, którego niepewność przekształca je w troskę. Krążąc między widzialnością i niewidzialnością, Ja wycofuje się zawsze do wnętrza, którego westybulem jest jego dom, czy też jego kąt, jego namiot lub jego jaskinia. Źródłowa funkcja domu nie polega na tym, że nadaje on bytowi kierunek przez architekturę budynku, ani na tym, że przyznaje mu miejsce, lecz na tym, że rozrywa pełnię żywiołu, że otwiera w nim utopię, w której Ja skupia się, przebywając u siebie. Separacja nie izoluje mnie jednak, nie sprawia, że zostaję z żywiołów po prostu wyrwany. Umożliwia pracę i własność.

Ekstatyczne i bezpośrednie rozkoszowanie się, jakiemu mogło oddawać się Ja – jakby wciągane przez niepewną głębię żywiołu – w domu zostaje odroczone, przesunięte na później. Ale to zawieszenie nie unicestwia stosunku Ja z żywiołami. Domostwo pozostaje na swój sposób otwarte na żywioł, od którego oddziela. Odległość, oddalając i zbliżając zarazem, jest sama w sobie dwuznaczna; okno pozbawia ją tej dwuznaczności, pozwala patrzeć, panując, kontemplując, wymykając się innym spojrzeniom. Żywioły stają do dyspozycji Ja – można je zagarnąć lub zostawić. Od tej pory praca będzie wyrywać rzeczy z żywiołów i w ten sposób *odkryje* świat. To źródłowe uchwycenie przez pracę, które *wywołuje* rzeczy i przekształca przyrodę w świat, zakłada, podobnie jak kontemplujące spojrzenie, skupienie się Ja w domostwie. Ruch, poprzez który odseparowany byt buduje swoje „u siebie", otwierając i zapewniając sobie wewnętrzność, jest ruchem skupienia. Dom jest miejscem skrytych narodzin świata.

Odroczenie rozkoszowania się otwiera dostęp do świata, to znaczy do bytu, który nie jest niczyim dziedzictwem, ale który oddaje się do dyspozycji temu, kto go posiądzie. Nie jest to związek przyczynowy: świat nie *wynika* z odroczenia, a od-

roczenie nie jest *decyzją* abstrakcyjnej myśli. Odroczenie rozkoszowania się nie znaczy konkretnie nic innego, jak owo oddanie się [żywiołów] do dyspozycji, które jest spełnieniem, *en-ergeią* używania. Dla rozwinięcia się tej *en-ergei* konieczna jest nowa sytuacja w bycie, którą spełnia przebywanie w domostwie, a nie abstrakcyjne myślenie. To przebywanie w domostwie, to zamieszkiwanie, zanim stanie się empirycznym faktem, warunkuje wszelki empiryzm i samą strukturę faktu odsłanianego przez kontemplację. I odwrotnie, obecność „u siebie" wykracza poza pozorną prostotę, jaką abstrakcyjna analiza przypisuje byciu „dla siebie".

Na następnych stronach opiszemy relację łączącą dom ze światem, który trzeba posiąść, zdobyć, uczynić *wewnętrznym*. Pierwszy ruch ekonomii ma bowiem charakter egoistyczny – nie jest transcendencją, nie jest ekspresją. Praca, która z żywiołów, w jakich pławi się Ja, wyrywa rzeczy, odkrywa trwałe substancje, ale niebawem zawiesza niezależność ich trwałego bytu, zagarniając je jako dobra ruchome, jak meble, które można przenosić, odkładać na zapas, magazynować w domu.

Dom, podstawa posiadania, nie jest własnością w takim samym sensie jak rzeczy-meble, które można w nim zbierać i przechowywać. Dom jest własny, ponieważ dla właściciela jest zawsze gościnny. Wiąże się to z jego istotową wewnętrznością i z faktem, że zamieszkuje go ktoś, kto poprzedza wszystkich domowników, ktoś, kto przyjmuje w najwłaściwszym sensie, kto jest gościnnością w sobie – kobieta, a raczej kobiecość sama. Czy trzeba dodawać, że bynajmniej nie bronimy tu, narażając się na śmieszność, tej prawdy lub empirycznej przeciwprawdy, iż każdy dom *faktycznie* zakłada kobietę? Na kobiecość natrafiliśmy w tej analizie jako na jeden z kardynalnych punktów horyzontu, w którym mieści się życie wewnętrzne, toteż empiryczna nieobec-

ność w domostwie istoty ludzkiej „płci żeńskiej" niczego nie zmienia w wymiarze kobiecości, który otwiera się w domostwie jako sama jego gościnność.

4. Posiadanie i praca

Do świata zbliżamy się w ruchu, który wychodzi z utopii domostwa i przebiega przestrzeń, dokonując w niej źródłowego zagarnięcia, chwytając i zabierając. Niepewna przyszłość żywiołu ulega zawieszeniu. Żywioł zostaje schwytany w czterech ścianach domu, cichnie w posiadaniu. Zaczyna jawić się jako rzecz, którą można chyba zdefiniować przez spokój – jak w „martwej naturze". Na takim chwytaniu żywiołu polega praca.

Posiadanie rzeczy, możliwe dzięki domowi i urzeczywistniające się przez pracę, różni się od bezpośredniej relacji, jaką Ja utrzymuje z nie-Ja w rozkoszowaniu się, od posiadania bez przywłaszczenia, jakim cieszy się zmysłowość pławiąca się w żywiole, zmysłowość, która „posiada", nie biorąc. W rozkoszowaniu się Ja niczego nie bierze na siebie. Od razu czymś żyje. W rozkoszowaniu się posiadanie jest tym samym, co samo rozkoszowanie się. Zmysłowości nie poprzedza żadna aktywność. Ale w rozkoszowaniu się posiadać to również być posiadanym i zdanym na nieprzeniknioną głębię, na niepokojącą przyszłość żywiołu.

Posiadanie możliwe dzięki domostwu różni się od posiadanej treści i od rozkoszowania się tą treścią. Chwytając, aby posiąść, praca zawiesza samą niezależność, samo bycie żywiołu, który wynosi (*exalte*), ale i porywa za sobą rozkoszujące się Ja. Rzecz świadczy właśnie o tym chwytaniu lub pojmowaniu (*compréhension*) żywiołu – o tej ontologii. Posiadanie neutralizuje bycie: rzecz jako mienie jest bytem, który utracił swoje bycie. Ale dzięki takiemu zawieszeniu posiadanie pojmuje (*com-*

-*prend*) bycie bytu i właśnie dzięki temu może pojawić się rzecz. Ontologia, która chwyta bycie bytu – ontologia, która jest relacją z rzeczami i która odsłania rzeczy – jest spontanicznym i przedteoretycznym dziełem każdego mieszkańca ziemi. Nieprzewidywalna przyszłość żywiołu – jego niezależność, jego bycie – zostaje w posiadaniu opanowana, zawieszona, odroczona. Przyszłość jest „nieprzewidywalna" nie dlatego, że wykracza poza zasięg widzenia, lecz dlatego, że, nie mając twarzy i zatracając się w nicości, leży w nieprzeniknionej głębi żywiołu, który jest nieprzejrzystą gęstwiną bez początku, złą nieskończonością lub nieokreślonością, *apeironem*. Żywioł nie ma początku, bo nie ma substancji, bo nie wiąże się z żadnym „czymś", bo jest jakością, która niczego nie określa, bez punktu zero, przez który przechodziłaby jakaś oś współrzędnych, bo jest absolutnie nieokreśloną materią pierwszą. Zawieszać tę niezależność bycia, tę materialność żywiołowego nie-Ja – w posiadaniu – nie znaczy *myśleć* to zawieszenie lub uzyskiwać je za pomocą jakiejś formuły. Do nieprzeniknionego mroku materii docieramy nie przez ideę nieskończoności, ale przez pracę. Posiadanie spełnia się jako objęcie w posiadanie, a więc dzięki pracy, która jest właściwym przeznaczeniem ręki. Ręka to organ, który chwyta i bierze, bierze coś pierwotnie i ślepo w rojowisku żywiołu: odnosi do mnie, do moich egoistycznych celów, rzeczy wyrwane z żywiołu, z żywiołu bez początku i końca, w którym byt oddzielony pławi się i tonie. Ale *odnosząc* żywioły do celowości moich potrzeb, ręka konstytuuje rzeczy właśnie dlatego, że ich zawłaszczenie oddziela od bezpośredniego rozkoszowania się, składając je w domostwie, nadając im status mienia. Praca jest samą *en-ergeią* nabywania, przywłaszczania. Nie byłby do niej zdolny byt bez domu.

Ręka spełnia swoją funkcję przed wykonaniem jakiegokolwiek planu, jakiegokolwiek projektu, przed osiągnięciem jakiegokolwiek celu, który prowadziłby Ja poza siebie. Ściśle

ekonomiczny ruch ręki, ruch chwytania i przywłaszczania, zostaje przesłonięty przez ślady, „odpadki" i „wytwory", jakie ów ruch zostawia, powracając do wewnętrzności domu. Te wytwory, takie jak miasto, pole, ogród, pejzaż, zaczynają istnieć istnieniem żywiołu. Jednak w swojej pierwotnej intencji praca jest przywłaszczaniem, ruchem do siebie. Nie jest transcendencją.

Praca przenika do żywiołów, z których wyrywa rzeczy. Ujmuje materię jako surowiec. W tym źródłowym zagarnianiu materia zarazem ukazuje swoją anonimowość i odrzuca ją. Ukazuje ją, bo praca zagarniająca materię nie jest widzeniem ani myśleniem, w którym już określona materia odnosiłaby się do nieskończoności; w zagarnianiu materia pozostaje właśnie zasadniczo nieokreślona i w intelektualnym sensie terminu niepojęta. Odrzuca jednak swą anonimowość, ponieważ źródłowe posiadanie przez pracę wprowadza do świata byt identyfikowalny, ponieważ praca opanowuje materię i oddaje ją do dyspozycji bytu, który skupia się i utożsamia ze sobą zanim jeszcze uzyska swój stan cywilny i jakość; który wywodzi się tylko z siebie.

Zagarnianie nieokreśloności przez pracę nie przypomina idei nieskończoności. Praca „definiuje" materię, nie odwołując się do idei nieskończoności. Źródłowa technika nie polega na stosowaniu w praktyce wcześniejszej „wiedzy", lecz na bezpośrednim chwytaniu materii. Władza ręki, która chwyta albo wyrywa, miażdży albo ugniata, odnosi żywioł nie do nieskończoności, w stosunku do której miałaby definiować się rzecz, lecz do celu, do celu potrzeby. Nieprzenikniona głębia, jaką rozkoszowanie się podejrzewało w żywiole, poddaje się pracy, która opanowuje przyszłość i ucisza anonimowy szmer *il y a*, niekontrolowany zamęt żywiołów, wnoszący niepokój do samego rozkoszowania się. Ten nieprzenikniony mrok materii ukazuje się w pracy jako opór, a nie jako stanięcie twarzą

w twarz. Nie jako idea oporu, nie jako opór ukazujący się przez ideę, ani też jako absolutny opór twarzy – ale jako opór w kontakcie z ręką, która, łamiąc go, sprawia, że jest już potencjalnie pokonany. Praca go przezwycięży, bo nie jest to opór frontalny, lecz już abdykujący przed ręką, która szuka w nim słabego punktu, która, ponieważ od początku jest przemyślnością i przemysłem, dosięga go z boku. Praca pokonuje złudny opór bezimiennej materii – nieskończoność jej nicości. Dlatego nie można w gruncie rzeczy uważać pracy za przemoc. Pokonuje coś, co nie ma twarzy, opór nicości. Działa w sferze zjawiska. Atakuje tylko pogańskich bogów bez twarzy, których od tej pory uważa za nicość. Prometeusz, który wykradł niebu ogień, symbolizuje przemyślną pracę w jej bezbożności.

Praca opanowuje lub zawiesza *sine die* nieokreśloną przyszłość żywiołu. Zagarniając rzeczy, traktując byt jak mebel, jak dobro ruchome w domu, pozwala dysponować nieprzewidywalną przyszłością, w której byt zdawał się nad nami panować. Rezerwuje tę przyszłość dla nas. Posiadanie wyjmuje byt z jego zmienności. Będąc z istoty czymś trwałym, trwa nie tylko jako stan duszy. Afirmuje swoją władzę nad czasem, nad tym, co nie należy do nikogo – nad przyszłością. Posiadanie ustanawia produkt pracy jako coś, co w czasie pozostaje trwałe – co jest substancją.

Rzeczy ukazują się jako byty stałe o wyraźnie zarysowanych konturach. Obok stołów, krzeseł, kopert, zeszytów, długopisów, rozmaitych rzeczy fabrykowanych – rzeczami są kamienie, kryształki soli, grudki ziemi, kawałki lodu, jabłka. Forma, która wydziela przedmiot, która zakreśla jego kształty, zdaje się je ustanawiać. Jedna rzecz różni się od drugiej, ponieważ dzieli ją od niej odstęp. Ale część jakiejś rzeczy sama jest rzeczą: na przykład oparcie albo noga krzesła. A także dowolny fragment nogi, nawet jeżeli wcale jej nie

przypomina; wszystko, co daje się z niej odłączyć i zabrać. Kontur rzeczy oznacza możliwość jej odłączenia, zabrania, posłużenia się nią niezależnie od innych rzeczy. Rzecz jest *meblem*. Zachowuje pewną proporcję w stosunku do ludzkiego ciała. Proporcję na miarę ręki, która ją sobie podporządkowuje, a nie tylko cieszy się nią. Ręka zarazem dostarcza rozkoszowaniu się jakościowych elementów i zabiera je, strzeże ich z myślą o rozkoszowaniu się przyszłym. Ręka zarysowuje świat, wyrywając rzeczy z władzy żywiołu, kreśli byty obdarzone formą, to znaczy byty stałe; kształtowanie tego, co bezkształtne, polega na nadawaniu stałości, na wydobywaniu tego, co uchwytne: *bytu* jako *podstawy* jakości. Substancjalność nie leży więc w zmysłowej naturze rzeczy, ponieważ zmysłowość zbiega się z używaniem życia, które rozkoszuje się „przymiotnikiem" bez „rzeczownika", które czerpie przyjemność z czystej jakości bez podstawy. Abstrakcja, która by podniosła rzeczywistość zmysłową do poziomu pojęcia, nie może nadać jej substancjalności, skoro nie ma jej również żadna treść zmysłowa. Chyba że zwrócimy uwagę nie na treść pojęcia, ale na fakt, że rodzi się ono skrycie w źródłowym ujmowaniu przez pracę. Zrozumiałość pojęcia świadczy zatem o jego związku z pracą, przez którą urzeczywistnia się posiadanie. Substancjalność rzeczy polega na trwałości, jaka oferuje się ręce, która chwyta i zabiera.

Ręka nie jest więc tylko końcówką ciała, przez którą przekazujemy materii pewną ilość siły. Przecina ona nieokreśloność żywiołu, zawiesza jego nieprzewidywalność, odkłada na później rozkoszowanie się, zagrożone przez nieprzywidywalną przyszłość. Ręka bierze i obejmuje, rozpoznaje bycie bytu, bo tym, co chwyta, jest zdobycz, a nie cień, ale jednocześnie owo bycie zawiesza, czyniąc z niego mienie. A jednak to zawieszone, oswojone bycie utrzymuje się, nie zużywa się w rozkoszowaniu się, które konsumuje i zużywa. Na

pewien czas uzyskuje charakter czegoś trwałego, *substancji*. W pewnej mierze rzeczy są tym, co niejadalne, narzędziem, przedmiotem użytkowym, instrumentem pracy, dobrem. Ręka *obejmuje* (*comprend*) rzecz nie dlatego, że dotyka jej ze wszystkich stron jednocześnie (bo nie dotyka jej wszędzie), ale dlatego, że nie jest już zwykłym organem zmysłowym, czystym rozkoszowaniem się, czystą zmysłowością, lecz władaniem, panowaniem, dysponowaniem – co nie należy do porządku zmysłowości. Jako organ chwytania, przywłaszczania, zbiera owoc, ale trzyma go z dala od ust, strzeże go, odkłada na zapas, posiada w domu. Domostwo warunkuje pracę. Dla ręki, która przywłaszcza, zdobycz jest kłopotliwa. Sama z siebie ręka nie ustanawia posiadania. Aby można było coś przywłaszczyć, konieczne jest skupienie domostwa. Boutroux mówi gdzieś, że posiadanie stanowi przedłużenie ciała. Ale ciało jako nagie ciało nie jest pierwszym posiadaniem, istnieje poza posiadaniem i nieposiadaniem. Dysponujemy własnym ciałem dopiero wtedy, gdy, *mieszkając*, zawiesiliśmy już bycie żywiołu, w którym byliśmy skąpani. Posiadam ciało dopiero wtedy, gdy jestem w domu, na granicy wewnętrzności i zewnętrzności. Warunkiem posiadania ciała jest eksterytorialność domu.

Substancja odsyła do domostwa, to znaczy, w etymologicznym sensie terminu, do ekonomii*. Posiadanie chwyta bycie przedmiotu, ale chwytając je, natychmiast je podważa. Umieszczając przedmiot w domu jako mienie, nadaje mu bycie czystego zjawiska, bycie fenomenalne. Rzecz, która należy do mnie albo do kogoś innego, nie jest w sobie. Tylko posiadanie dotyka substancji, inne relacje z rzeczą dotyczą jedynie atrybutów. Funkcja narzędzia stanowi wartość rzeczy i nie narzuca się spontanicznej świadomości jako substan-

* Słowo „ekonomia" pochodzi z greckiego οἶκος – dom i νόμος – prawo.

cja, lecz jako jeden z atrybutów rzeczy. Docieranie do wartości, użytkowanie, posługiwanie się i wytwarzanie opierają się na posiadaniu, na ręce, która bierze, przywłaszcza, przywodzi do siebie. Substancjalność rzeczy stanowi korelat posiadania i nie polega na tym, że rzecz ukazuje się absolutnie. Rzeczy ukazują sie tylko w tej mierze, w jakiej się oddają, w jakiej można je przywłaszczyć.

Ponieważ rzecz nie jest w sobie, można ją wymienić na inną, to znaczy porównać ją, skwantyfikować, a tym samym sprawić, że straci swoją tożsamość i znajdzie odbicie w pieniądzu. Tak więc tożsamość rzeczy nie jest jej strukturą źródłową. Zatraca się, gdy do rzeczy podchodzimy jak do materii. Dopiero własność ustanawia trwałość pośród czystej jakości rozkoszowania się, ale ta trwałość wkrótce znika w zjawiskowości odzwierciedlanej przez pieniądz. Rzecz ukazuje się na rynku jako towar, który można kupić i sprzedać, jako coś, co można nabyć, wymienić, a tym samym przełożyć na pieniądz, jako coś, co może się rozproszyć w anonimowości pieniądza.

Samo posiadanie odsyła jednak do głębszych relacji metafizycznych. Rzecz, którą można przywłaszczyć, nie stawia oporu, ale inni ludzie, inni posiadacze – ci, których nie mogę posiąść – kwestionują, a tym samym mogą poświęcić (*consacrer*)* posiadanie. Dlatego posiadanie rzeczy prowadzi do rozmowy. Działanie zaś, ponad pracą, zakładając już absolutny opór twarzy innego bytu, polega na rozkazywaniu i na mówieniu – albo na przemocy zabójstwa.

---

* Czasownik *consacrer*, podobnie zresztą jak polskie „poświęcić", jest dwuznaczny: znaczy zarazem „oddać, zrezygnować" i „usankcjonować". Ta dwuznaczność jest dla Lévinasa istotna: w obliczu Innego człowieka mogę ze swej własności zrezygnować, ofiarować ją Innemu, ale właśnie możliwość ofiarowania w pewien sposób sankcjonuje posiadanie. Innemu mogę przecież dać tylko to, co posiadam i właśnie dlatego, że posiadam.

5. Praca, ciało, świadomość

Doktryna uznająca *świat* za horyzont, na tle którego odsłaniają się rzeczy o charakterze rzeczy poręcznych, o charakterze narzędzi, które służą egzystencji troszczącej się o własne bycie, zapomina, że dzięki domostwu Ja może przebywać na skraju wewnętrzności. Każde posługiwanie się narzędziami i systemem rzeczy poręcznych, każda praca, zakłada pierwotne *zagarnięcie* rzeczy, posiadanie, rodzące się skrycie w domu na skraju wewnętrzności. Świat jest możliwym przedmiotem posiadania, a przetwarzanie świata przez przemysł stanowi tylko wariant ustroju własności. Dzięki domostwu posiadanie, które urzeczywistnia się jako graniczące z cudem chwytanie rzeczy w nocy, w *apeironie* surowca, odkrywa świat. Pochwycenie rzeczy oświetla samą noc *apeironu*; bo to nie świat umożliwia rzeczy. Z drugiej strony, intelektualistyczna koncepcja świata jako spektaklu, który odsłania się przed nieporuszoną kontemplacją, również zapoznaje skupienie domostwa, bez którego nieustanny szum żywiołu nie mógłby ustąpić przed chwytającą ręką, bo ręka jako ręka może pojawić się tylko w ciele, które wyrwało się już z żywiołów i skupiło w domostwie. Kontemplacja nie polega na zawieszeniu działania, ale nastaje po zawieszeniu chaotycznego i przez to niezależnego bytu żywiołu. Jej warunkiem jest spotkanie Innego, który kwestionuje posiadanie, ale zakłada uprzednie wydobycie rzeczy przez chwytającą rękę.

W naszych poprzednich rozważaniach uznaliśmy, że ciało nie jest przedmiotem wśród innych przedmiotów, lecz samym sposobem dokonywania się separacji, samym „jak” oddzielenia i, jeśli tak można powiedzieć, bardziej przysłówkiem niż rzeczownikiem. Jakby wibracja oddzielonego istnienia z konieczności tworzyła węzeł, w którym ruch interioryzacji spotyka się z ruchem pracy i przywłaszczania, zwróconym ku nie-

przeniknionej głębi żywiołów. Byt oddzielony zawiązuje się gdzieś między dwiema pustkami i właśnie to „gdzieś" stanowi o jego separacji. Trzeba wywieść i bliżej opisać tę sytuację.

W rajskim rozkoszowaniu się bez czasu i bez troski, w szczęśliwej zgodzie (*agrément*), zanika różnica między aktywnością i biernością. Rozkoszowanie się żywi się zewnętrzem, w którym mieszka, ale szczęśliwa zgoda oznacza jego suwerenność, suwerenność równie obcą wolności *causa sui*, której nie może dotknąć nic z zewnątrz, jak Heideggerowskiej *Geworfenheit* – rzuceniu w świat, który ogranicza i neguje jestestwo, *cierpiące* z tego powodu tak samo, jak cierpiałaby idealistyczna wolność. Byt oddzielony jest odseparowany, czyli zadowolony w swojej radości oddychania, widzenia i czucia. To, co *inne*, w którym Ja świętuje swoją radość – żywioły – początkowo nie jest ani dla niego, ani przeciwko niemu. Pierwotnej relacji rozkoszowania nie narusza żaden ruch wznoszenia się (*aucune assomption*), ani znoszenie „innego", ani godzenie się z nim. Ale niezależność Ja, wibrująca w rozkoszowaniu się, ma tę osobliwość, że pławi się w środowisku, a tym samym podlega *wpływom*. Specyfika wpływu polega na tym, że autonomiczny byt rozkoszowania się może odkryć, iż w samym rozkoszowaniu się, z którym się pokrywa, jest determinowany przez coś, czym nie jest, nawet jeśli nie narusza to rozkoszowania się i nie stanowi żadnej przemocy. Rozkoszujący się byt spostrzega, że choć jest samowystarczalny, stanowi wytwór środowiska, w którym się pławi. Być autochtonem znaczy właśnie być jednocześnie niezależnym i zależnym, podległym. Są to atrybuty równoczesne. To, co wpływa na życie, wnika w nie jak słodka trucizna. Życie staje się obce sobie, ale nawet w cierpieniu to wyobcowanie wydaje się czymś wewnętrznym. Taka zawsze możliwa inwersja życia nie daje się wypowiedzieć w terminach wolności ograniczonej lub skończonej. Wolność jawi się tu jako jedna z możliwości źródłowo

dwuznacznego charakteru życia autochtona. Ciało jest istnieniem tej dwuznaczności. Suwerenne rozkoszowanie się żywi swą niezależność zależnością od czegoś innego. Suwerenne rozkoszowanie się naraża się na ryzyko zdrady: inność, którą żyje, wyrzuca je z raju. Życie jest ciałem, nie tylko własnym ciałem, które wyraża samowystarczalność, ale też wypadkową różnych sił fizycznych, ciałem-skutkiem. Obecny w życiu głęboki strach świadczy o zawsze możliwym przekształceniu się ciała-pana w ciało-niewolnika, zdrowia w chorobę. *Być ciałem* to, z jednej strony, *stać*, być panem siebie, z drugiej strony – stać na ziemi, być w *czymś innym* i odczuwać własne ciało jak ciężar. Ale – powtórzmy – to odczuwanie ciężaru nie oznacza zwykłej zależności. Stanowi o szczęściu bytu, który się w tym pławi. To, co jest konieczne dla mojego przetrwania, ma też wartość dla mojej egzystencji. Przechodzę od zależności do radosnej niezależności i nawet kiedy cierpię, wyprowadzam swoje istnienie z własnego wnętrza. Być u siebie w czymś innym niż własna „sobość", być sobą, żyjąc czymś innym niż sobą, żyć czymś – ta dwuznaczność konkretyzuje się w istnieniu cielesnym. „Myślenie wcielone" nie wydarza się źródłowo jako myślenie, które oddziałuje na świat, ale jako oddzielona egzystencja, która afirmuje swą niezależność w szczęśliwej zależności potrzeby. W dwuznaczności tej nie chodzi o dwa kolejne punkty widzenia na separację, bo ciało stanowi właśnie ich równoczesność. Ostatnie słowo nie należy do żadnego z tych dwóch aspektów, odsłanianych kolejno.

Domostwo zawiesza lub odwleka tę zdradę, umożliwiając przywłaszczanie i pracę. Pokonując niepewność życia, domostwo pozwala wciąż odraczać klęskę, jaką zagrożone jest życie. Świadomość śmierci jest świadomością ciągłego odraczania śmierci, której daty z istoty nie znamy. Rozkoszowanie się, które staje się pracującym ciałem, utrzymuje się w tym pierwotnym odroczeniu, otwierającym sam wymiar czasu.

Cierpienie bytu skupionego, cierpliwość we właściwym sensie, czysta bierność, jednocześnie otwiera się na trwanie i odsuwa samo cierpienie. W cierpliwości bliskość porażki jest jednocześnie jej oddalaniem. Dwuznaczność ciała tworzy *świadomość.*

Nie istnieje zatem *dualizm* ciała własnego i ciała fizycznego, które trzeba byłoby ze sobą godzić. Domostwo, które jest schronieniem i przedłużeniem życia, świat, który życie sobie przywłaszcza i który użytkowuje w pracy, to jednocześnie świat fizyczny, w którym praca przejawia się jako gra anonimowych sił. Domostwo jedynie odsuwa, odracza siły świata zewnętrznego. Byt udomowiony tylko dlatego może decydować o rzeczach, że udziela sobie odroczenia, „opóźnia skutek", pracuje.

Nie podważyliśmy spontaniczności życia. Sprowadziliśmy tylko problem interakcji między ciałem i światem do problemu zamieszkiwania, „życia czymś", to znaczy do wydarzeń, w których nie da się odnaleźć schematu wolności *causa sui*, w niepojęty sposób ograniczonej. Wolność jako stosunek życia z *czymś innym*, w czym życie jest pogrążone i przez co jest *u siebie*, nie jest wolnością skończoną, lecz możliwością wolności zerowej. Wolność jest jakby ubocznym produktem życia. Ścisły związek ze światem grozi jej zatratą, ale jest również – i jednocześnie – tym, czym wolność się broni i dzięki czemu jest u siebie. Ciało należy do rzeczywistości żywiołowej, ale pozwala też uchwycić świat, pracować. Być wolnym to budować świat, w którym można być wolnym. Praca pochodzi od bytu, który jest rzeczą pośród rzeczy i styka się z rzeczami, ale który, aby dotknąć rzeczy, wychodzi od pewnego „u siebie". Świadomość nie wpada do ciała, nie wciela się; jest odcieleśnieniem, a dokładniej – odroczeniem cielesności ciała. Wydarza się nie w eterze abstrakcji, ale jako konkret domostwa i pracy. Mieć świadomość – to pozostawać w relacji *z tym, co jest*, ale tak, jakby obecność tego, co jest, nie była jeszcze

całkiem dokonana, jakby stanowiła dopiero *przyszłość* skupionego bytu. Mieć świadomość to właśnie mieć czas. Nie wykraczać poza czas teraźniejszy w projekcie, który antycypuje przyszłość, ale samą teraźniejszość trzymać na dystans, odnosić się do żywiołu, w którym jesteśmy pogrążeni, jak do czegoś, co jeszcze nie jest teraźniejsze. Cała wolność zamieszkiwania płynie z czasu, jaki zawsze zostaje temu, kto mieszka. Niewspółmierny, to znaczy niepojęty format żywiołu zostawia nam czas. Dzięki dystansowi wobec żywiołów, na które zdane jest Ja, groźba odsuwa się w przyszłość. Teraźniejszością jest *na razie* tylko świadomość niebezpieczeństwa, strach, uczucie we właściwym sensie. Nieokreśloność żywiołu, jego przyszłość, staje się świadomością, możliwością wykorzystania czasu. Praca nie charakteryzuje wolności, która oderwała się od bytu, lecz wolę: byt zagrożony, ale dysponujący czasem, aby odsunąć niebezpieczeństwo.

W ogólnej ekonomii bytu wola oznacza punkt, w którym ostateczność wydarzenia zachodzi jako nieostateczność. Siła woli nie jest siłą potężniejszą od przeszkody. Pozwala pokonać przeszkodę nie przez zderzanie się z nią, ale przez dystans, jakiego wobec tej przeszkody nabieram, dostrzegając odstęp między sobą a nią. Chcieć – to uprzedzać niebezpieczeństwo. Myśleć o przyszłości, o tym, co ma nadejść (*l'avenir*) – to wyprzedzać, wychodzić przed (*pré-venir*)*. Pracować, to opóźniać swój upadek. Ale pracować może tylko byt o strukturze ciała, byt, który chwyta inne byty, to znaczy który jest skupiony u siebie i tylko *odnosi się* do nie-Ja.

---

* W oryginale nieprzekładalna gra słów oparta na wspólnym rdzeniu rzeczownika *avenir* (przyszłość) i czasownika *prévenir* (uprzedzać, „wychodzić przed"). Wprawdzie w polskim „uprzedzać", podobnie jak we francuskim *prévenir*, również zawiera się słówko „przed", ale jest w nim o wiele bardziej zatarte; z drugiej strony „uprzedzać" należy do zupełnie innej rodziny słowotwórczej niż „przyszłość".

Jednak czas, który przejawia się w skupieniu domostwa, zakłada, jak dalej powiemy, relację z innym bytem – z bytem, który nie poddaje się pracy, z innym człowiekiem, z nieskończonością – metafizykę.

Dwuznaczność ciała, przez które Ja związane jest z czymś innym, ale przychodzi zawsze spoza tego czegoś, *urzeczywistnia się* w pracy. Praca nie jest pierwszą przyczyną w *ciągłym* łańcuchu przyczyn, jaki dostrzega oświecona myśl; nie jest przyczyną, przy której myśl, wychodząc od celu i cofając się, zatrzymuje się po prostu dlatego, że ta przyczyna jest nam najbliższa, bo z nami tożsama. Wielość ściśle związanych przyczyn tworzy mechanizm, którego istotę wyraża maszyna. Tryby maszyny znakomicie do siebie pasują i tworzą ciągłość bez szczelin. W przypadku maszyny można równie dobrze powiedzieć, że wynik jest przyczyną celową pierwszego ruchu i że wynika z tego ruchu jako skutek. Natomiast ruch ciała, wywołujący dopiero działanie maszyny, ręka sięgająca po młotek i po gwóździe, które zamierza wbić, nie jest po prostu *przyczyną sprawczą* zamiaru, stanowiącego przyczynę celową pierwszego ruchu. Albowiem ruch ręki w jakimś stopniu zawsze dopiero szuka celu i *dosięga* go, narażając się na związane z tym niebezpieczeństwa. Ten dystans, wytwarzany i pokonywany przez ciało, które uruchamia maszynę lub mechanizm, może być większy lub mniejszy; jego margines może się znacznie zawęzić w nawykowym geście. Ale nawet kiedy gest jest nawykiem, trzeba zręczności i sprytu, by tym nawykiem pokierować.

Inaczej mówiąc, działanie ciała – które *post factum* można opisać w terminach przyczynowości – w momencie aktu rozwija się pod wpływem przyczyny celowej w prawdziwym sensie tego słowa, bo ogniwa pośrednie, które pozwalają zapełnić dystans i które automatycznie wynikają jedne z drugich, nie zostały jeszcze odkryte, bo ręka posuwa się na chybił

trafił i chwyta swój cel z nieuchronnym udziałem szczęśliwego lub nieszczęśliwego *przypadku*, o czym świadczy fakt, że jej ruch może zakończyć się porażką. Ręka jest z istoty szukaniem po omacku i chwytaniem. Szukanie po omacku nie jest działaniem technicznie niedoskonałym, ale warunkiem wszelkiej techniki. Celu nie postrzegamy jako celu w odcieleśnionym dążeniu, dla którego cel jest przeznaczeniem, tak jak przeznaczeniem przyczyny jest skutek. Determinizm celu nie daje się przełożyć na determinizm przyczyny dlatego, że pojęcia celu nie sposób odróżnić od jego urzeczywistnienia; cel nie przyciąga, nie jest w jakiejś mierze nieuchronny, ale jest czymś, co chwytam, to znaczy czymś, co zakłada ciało i rękę. Tylko byt obdarzony chwytnymi organami może pojąć celowość techniczną, stosunek między celem i narzędziem. Cel jest jakimś kresem, którego ręka szuka, narażając się na ryzyko porażki. Ciało jako możliwość ręki – a cała jego cielesność może zastępować rękę – istnieje w potencjalności ruchu sięgania po narzędzie.

Szukanie po omacku, dzieło ręki we właściwym sensie i to dzieło adekwatne w stosunku do *apeironu* żywiołu, umożliwia całą specyfikę przyczyny celowej. Zdaniem niektórych, jeśli przyciąganie przez cel nie daje się całkowicie sprowadzić do ciągłej serii wstrząsów, do ciągłego napędzania, należy to tłumaczyć tym, że wstrząsami tymi rządzi idea celu. Ale idea celu byłaby epifenomenem, gdyby nie przejawiała się w sposobie, w jaki zachodzi pierwszy wstrząs, gdyby nie była ruchem w pustkę, na chybił trafił. W rzeczywistości „przedstawienie" celu i ruch ręki, która rzuca się w stronę celu przez niezbadany odstęp, której nie poprzedza żaden zwiadowca – stanowią jedno i to samo wydarzenie. Określają byt, który do świata, w jakim jest pogrążony, przychodzi spoza tego świata – z wymiaru *wewnętrzności*; który *zamieszkuje* świat, to znaczy jest w nim u siebie. Szukanie po

omacku oddaje pozycję ciała, które jednocześnie łączy się z bytem i pozostaje w swej szczelinie, które zawsze może pokonać dystans, posuwając się na chybił trafił i które samodzielnie stoi: pozycję bytu odseparowanego.

6. Wolność przedstawiania i dar

Być odseparowanym to gdzieś przebywać. Separacja przejawia się pozytywnie w lokalizacji. Ciało nie przydarza się duszy jak przypadłość. Osadzenie duszy w rozciągłości? Ta metafora niczego nie rozwiązuje. Wypadałoby jeszcze rozumieć, na czym polega takie osadzenie duszy w rozciągłości ciała. Ciało, w przedstawieniu ukazujące się jako rzecz wśród rzeczy, jest w istocie *sposobem*, w jaki byt, który nie jest ani przestrzenny, ani też całkiem obcy geometrycznej lub fizycznej rozciągłości, istnieje oddzielnie. Jest samym porządkiem separacji. *Gdzieś* domostwa wydarza się jako wydarzenie źródłowe, w związku z którym (a nie odwrotnie) można dopiero pojąć rozpościeranie się rozciągłości geometryczno-fizycznej.

A jednak przedstawiająca myśl, choć żywi się i żyje bytem, który sobie przedstawia, stanowi wyjątkową możliwość tej odseparowanej egzystencji. Nie jest zaiste tak, że do intencji zwanej teoretyczną i uważanej za podstawę Ja dochodzą akty woli, pragnienia i uczucia, przekształcając myślenie w życie. Teza ściśle intelektualistyczna podporządkowuje życie przedstawianiu. Głosi, że aby chcieć, musimy najpierw przedstawić sobie to, czego chcemy, aby pragnąć, musimy przedstawić sobie cel pragnienia, aby czuć – przedstawić sobie przedmiot uczucia, aby działać – przedstawić sobie to, co chcemy zrobić. Jak jednak napięcie i troska życia mogłyby się narodzić z nieczułego przedstawiania? Ale teza odwrotna zawiera nie mniej trudności. Czyż przedstawienie rozumiane jako graniczny przypadek zaangażowania w rzeczywistość, jako

pozostałość po zawieszonym i wahającym się akcie, jako nieudane działanie, wyczerpuje istotę teorii?

Z obojętnej kontemplacji przedmiotu nie da się wywieść celowości koniecznej do działania, ale czyż łatwiej wyprowadzić wolność kontemplacji, której wyrazem jest przedstawianie, z zaangażowania, z aktywności, z troski?

Filozoficzny sens przedstawiania nie sprowadza się zresztą do prostego przeciwieństwa przedstawiania i aktu. Czy obojętność, jaką przeciwstawiamy zaangażowaniu, wystarcza do charakterystyki przedstawienia? Czy wolność, z jaką je wiążemy, oznacza brak relacji, koniec historii, kiedy nic nie jest już *inne*; czy jest suwerennością w pustce?

Przedstawianie jest uwarunkowane. Jego transcendentalnej pretensji nieustannie zaprzecza życie, od razu pogrążone w bycie, który przedstawienie rzekomo konstytuuje. Ale *post factum* przedstawienie rości sobie pretensję do zastąpienia życia w rzeczywistości i zaczyna konstytuować samą tę rzeczywistość. Nawet jeżeli przedstawienie wydarza się *po fakcie*, trzeba móc wytłumaczyć, w jaki sposób separacja umożliwia konstytucję – to uwarunkowywanie, jakiego dokonuje przedstawienie. Teoretyczność, ponieważ pojawia się po fakcie, ponieważ jest z istoty wspomnieniem, nie jest wprawdzie twórcza, ale jej krytyczna istota – jej cofanie się poza – nie daje się wyprowadzić z żadnej możliwości rozkoszowania się i pracy. Świadczy o nowej energii, skierowanej w górę, pod prąd, którą obojętny charakter kontemplacji wyraża tylko powierzchownie.

To, że przedstawienie jest warunkowane przez życie, ale że *post factum* kierunek uwarunkowania może się odwrócić – że idealizm jest wieczną pokusą – wypływa z samego wydarzenia separacji, która nigdy nie daje się interpretować jako abstrakcyjne cięcie w przestrzeni. Wydarzenie *post factum* świadczy wprawdzie o tym, że możliwość konstytuującego

przedstawiania nie jest tym samym, co przywilej bycia miarą wszechrzeczy w abstrakcyjnej wieczności chwili; pokazuje przeciwnie, że separacja dokonuje się w czasie, a nawet, że związek separacji z czasem powstaje właśnie w niej samej, a nie tylko wtórnie, dla nas.

Możliwość konstytuującego przedstawiania, która jednak opiera się na rozkoszowaniu się całkowicie ukonstytuowaną rzeczywistością, wskazuje na radykalny charakter wykorzenienia bytu, który skupił się w domu, który, choć pławi się w żywiołach, jest Ja stającym naprzeciw Przyrody. Żywioły, w których i którymi żyję, są również tym, czemu się przeciwstawiam. Odgraniczenie i zamknięcie części tego świata, kontaktowanie się z żywiołami, którymi się cieszę, jedynie przez drzwi i okno – to sposób, w jaki urzeczywistnia się eksterytorialność i suwerenność myślenia, które poprzedza świat, choć jest od niego późniejsze. *Późniejsza uprzedniość* – oznacza to, że separacja nie jest tylko w ten sposób „poznawana", ale że w ten sposób się wydarza. Taką ontologiczną strukturę ma wspomnienie. Fala, która powraca, obmywając plażę poza punktem, z którego odpłynęła, spazm czasu, będący warunkiem przypominania. Tylko w ten sposób mogę widzieć, nie będąc widzianym – jak Gyges; tylko dzięki temu nie jestem już zalewany przez przyrodę, nie tonę w środowisku lub w atmosferze. Tylko w ten sposób dwuznaczna istota domu żłobi szczeliny w ciągłości ziemi. Heideggerowskie analizy świata przyzwyczaiły nas do myśli, że charakteryzujące *Dasein* „ze względu na siebie" („*en vue de soi*"), troska w sytuacji, jest ostatecznie warunkiem każdego ludzkiego wytworu. W *Sein und Zeit* dom nie pojawia się poza systemem narzędzi. Ale czy „ze względu na siebie" troski jest możliwe bez wydobycia się z sytuacji, bez skupienia i bez eksterytorialności – bez jakiegoś *u siebie*? To instynkt pogrąża się w sytuacji. Ręka szukająca po omacku przebiega na chybił trafił pustkę.

Skąd przychodzi do mnie ta transcendentalna energia, to odroczenie, które jest samym czasem, ta przyszłość, w której pamięć uchwyci przeszłość wcześniejszą od wszelkiej przeszłości, „głębokie, niewyczerpane kiedyś" – ta energia, którą zakłada już skupienie się w domu?

Zdefiniowaliśmy przedstawianie jako określanie tego, co Inne przez Toż-Samego, który ze swej strony nie jest określany przez Inne. Taka definicja wyklucza przedstawianie wzajemnych relacji, których człony dotykają się i ograniczają. Przedstawiać sobie to, czym żyję, znaczyłoby pozostawać zewnętrznym wobec żywiołów, w których się pławię. Ale choć nie mogę opuścić przestrzeni, w której się pławię, mogę, wychodząc z domostwa, tylko *ocierać się* (*aborder*) o żywioły, a posiadać rzeczy. To prawda, że nie mogę skupić się wewnątrz życia rozumianego jako życie czymś. Ale negatywny moment tego *przebywania* – skupienie, dzięki któremu wynurzam się z żywiołów – nie jest tylko echem posiadania, lecz jego warunkiem. W skupieniu nie można widzieć refleksu obecności przy rzeczach, jakby obecność przy rzeczach i posiadanie zawierały już dialektycznie wycofanie się wobec rzeczy. To wycofanie się wymaga innego wydarzenia. Musiałem już wejść w relację z bytem, którym nie żyję. Musiałem nawiązać stosunek z innym człowiekiem, który przyjmuje mnie w Domu, z dyskretną obecnością Kobiety. Ale by wyzwolić się z samego posiadania, możliwego dzięki gościnności Domu, by zobaczyć rzeczy jako takie, to znaczy by przedstawić je sobie, rezygnując z rozkoszowania się i z posiadania, muszę umieć *dać* to, co posiadam. Tylko w taki sposób mogę umieścić się absolutnie ponad własnym uwikłaniem w nie-Ja. Ale w tym celu muszę spotkać niedyskretną twarz Innego, który mnie kwestionuje. Inny człowiek – absolutnie inny – swoją epifanią w twarzy paraliżuje posiadanie, kwestionując je. Kwestionować moje

posiadanie może tylko pod warunkiem, że przychodzi do mnie nie po prostu z zewnątrz, ale z wysoka. Toż-Samy nie może schwytać Innego, może go tylko zniszczyć. Ale ta zabójcza negacja musi przekroczyć nieprzekraczalną nieskończoność, którą ukazuje właśnie przez wymiar wysokości i z której Inny przychodzi do mnie konkretnie jako etyczna niemożność popełnienia zabójstwa. Przyjmuję innego człowieka, który pojawia się w moim domu, otwierając przed nim dom.

Zakwestionowanie Ja, równoznaczne z ukazaniem się Innego w twarzy, nazywamy mową. Wysokość, z której przychodzi mowa, oznaczamy słowem „nauczanie". Sokratejska majeutyka jest sprawiedliwsza od pedagogiki, która wprowadza idee do umysłu, gwałcąc go lub (co na jedno wychodzi) uwodząc. Nie wyklucza otwarcia się wymiaru nieskończoności, która objawia się jako wysokość w twarzy Mistrza. Glos płynący z drugiego brzegu naucza samej transcendencji. Nauczanie wyraża całą nieskończoność zewnętrzności. A cała nieskończoność zewnętrzności nie istnieje najpierw, aby dopiero potem nauczać – nauczanie jest właśnie sposobem jej wydarzania się, jej urzeczywistniania (*sa production*). Pierwotne nauczanie naucza tego wywyższenia, równoznacznego z zewnętrznością Innego – etyki. Obcując z nieskończoną zewnętrznością lub wywyższeniem, naiwność bezpośredniego popędu, naiwność bytu, który pędzi przed siebie jak ślepa siła, wstydzi się własnej naiwności. Odkrywa, że jest przemocą, a to odkrycie przenosi ją do nowego wymiaru. Obcowanie z nieskończoną innością nie rani jak potoczność opinii. Nie ogranicza umysłu w sposób, który dla filozofa jest nie do przyjęcia. Ograniczenie powstaje wprawdzie tylko w całości, ale relacja z Innym przebija pułap zakreślony przez całość. Jest relacją z gruntu pokojową. Inny nie przeciwstawia mi się jako inna wolność, inna, ale podobna do mojej, a tym samym wroga mojej wolności. Inny nie jest inną

wolnością tak samo arbitralną jak moja własna. Gdyby tak było, dzielącą mnie od niego nieskończoność mógłbym pokonać, bo obie nasze wolności podpadałyby pod to samo pojęcie. Inność Innego objawia się w panowaniu, które nie podbija, ale naucza. Nauczanie nie jest czymś należącym do rodzaju zwanego dominacją, nie jest hegemonią, zachodzącą w łonie całości, lecz obecnością bytu nieskończonego, który rozrywa zamknięty krąg całości.

Przedstawianie czerpie swoją wolność wobec świata, który je żywi, z relacji istotowo moralnej – ze stosunku z innym człowiekiem. Moralność nie jest dodatkiem do trosk Ja, czymś, co te troski porządkuje albo pozwala ocenić – kwestionuje samo Ja, sprawiając, iż uzyskuje ono dystans do samego siebie. Przedstawianie zaczyna się nie dzięki obecności rzeczy, które, nawet jeśli empirycznie wymykają się moim władzom, poddane są mojej przemocy, ale dzięki możliwości zakwestionowania przemocy, możliwości, która urzeczywistnia się jako obcowanie z nieskończonością, czyli jako relacja społeczna.

Pozytywne rozwinięcie tej pokojowej relacji z Innym, relacji bez granic i bez negatywności, urzeczywistnia się w mowie. Mowa nie mieści się w relacjach, składających się na przejrzyste struktury logiki formalnej: jest kontaktowaniem się na odległość, stosunkiem z kimś, kogo nie można dotknąć, stosunkiem przez pustkę. Należy do wymiaru absolutnego pragnienia, poprzez które Toż-Samy nawiązuje stosunek z innym bytem, a przy tym ten byt nie jest po prostu czymś, co Toż-Samy utracił. Ani dotyk, ani widzenie nie są archetypalnymi gestami prostoty i uczciwości. Inny człowiek nie jest ani źródłowo, ani ostatecznie tym, co chwytamy lub ujmujemy jako temat. Ale też ani widzenie, ani ujmowanie, które są sposobami rozkoszowania się, zmysłowości i posiadania, nie przynoszą prawdy. Prawda leży w transcendencji, gdzie absolutna zewnęt-

rzność ukazuje się, wyrażając siebie w ruchu, który polega na nieustannym podejmowaniu i odczytywaniu sensu wysyłanych przez nią znaków.

Jednak transcendencja twarzy nie wydarza się poza światem, jakby ekonomia separacji dokonywała się na niższym poziomie niż szczęśliwa kontemplacja Innego. (Taka kontemplacja prowadziłaby do bałwochwalstwa, jakie drzemie w każdej kontemplacji.) „Widzenie" twarzy jako twarzy jest pewnym sposobem przebywania w domu, czyli, wyrażając się mniej osobliwie, pewną formą życia ekonomicznego. Żadna relacja ludzka lub międzyludzka nie może zachodzić poza ekonomią, bo do żadnej twarzy nie mogę zbliżyć się z pustymi rękami przed zamkniętym domem: skupienie się w domu otwartym dla Innego – gościnność – stanowi konkretny i źródłowy fakt ludzkiego skupienia i separacji, pokrywający się z pragnieniem absolutnej transcendencji Innego. Swobodnie wybrany dom jest przeciwieństwem zakorzenienia. Świadczy o wydobyciu się z żywiołów, o uprzednim błądzeniu, które jest warunkiem znalezienia domu, które w porównaniu z osadzeniem w bycie nie jest czymś *mniej*, lecz wskazuje na nadwyżkę właściwą relacji z Innym, czyli metafizyce.

Byt oddzielony może jednak zamknąć się w swoim egoizmie, to znaczy znaleźć spełnienie w izolacji. Ta możliwość zapomnienia o transcendencji Innego – możliwość bezkarnego pozbawienia domu wszelkiej gościnności (to znaczy wszelkiej mowy), wypędzenia transcendentnej relacji, dzięki której Ja mogło dopiero zamknąć się u siebie – świadczy o absolutnej prawdzie i radykalności separacji. Separacja nie jest tylko dialektycznym korelatem transcendencji, jakby jej rewersem. Wydarza się jako wydarzenie pozytywne. Relacja z nieskończonością pozostaje inną możliwością bytu skupionego w domostwie. Możliwość otwarcia domu przed

Innym jest dla domu tak samo istotna, jak możliwość zamknięcia drzwi i okien. Separacja nie byłaby radykalna, gdyby możliwość zamknięcia się u siebie nie mogła wydarzyć się bez sprzeczności jako wydarzenie samo w sobie (a nie tylko jako zjawisko empiryczne, psychologiczne, jako złudzenie), czyli tak, jak wydarza się sam ateizm. Pierścień Gygesa symbolizuje separację. Gyges gra na dwóch stołach jednocześnie: obecny, ale i nieobecny dla innych, mówi do nich i uchyla się przed mówieniem. Gyges jest symbolem ludzkiej kondycji, bo obejmuje ona możliwość niesprawiedliwości i radykalnego egoizmu, możliwość przyjęcia reguł gry, ale też możliwość oszustwa.

Wszystkie analizy rozwijane w tej książce próbują rozstać się z koncepcją, która rozmaite, sprzeczne ze sobą wydarzenia egzystencji wyprowadza z dwuznacznego uwarunkowania, uznając, iż jedynie owo uwarunkowanie posiada godność ontologiczną, natomiast same wydarzenia, rozwijające się w takim lub innym kierunku, są tylko empiryczne i w sensie ontologicznym nie wyrażają nic nowego. Metoda, jaką tu stosujemy, zakłada wprawdzie szukanie warunku sytuacji empirycznych, ale wydarzeniom zwanym empirycznymi, w których urzeczywistnia się warunkująca możliwość – które stanowią jej *konkretyzację* – przyznaje rolę ontologiczną polegającą na uściślaniu sensu fundamentalnej możliwości, sensu, który w samym tym warunku jest niewidoczny.

Relacja z innym człowiekiem nie zachodzi poza światem, lecz kwestionuje świat posiadania. Relacja z Innym, transcendencja, polega na wypowiadaniu świata w obecności i dla Innego. Mowa urzeczywistnia źródłową wspólnotę, która odnosi się do posiadania i zakłada już ekonomię. Ogólność nadawana rzeczy przez słowo, które wyrywa ją z *hic et nunc*, przestaje być tajemnicza w perspektywie etyki, do której na-

leży język. *Hic et nunc* wiąże się z posiadaniem, które zagarnia rzecz, a język, oznaczając tę rzecz dla Innego, dokonuje źródłowego wywłaszczenia, jest pierwotnym darem. Ogólność słowa ustanawia wspólny świat. Wydarzenie etyczne, leżące u podstaw uogólniania, stanowi głęboką intencję języka. Stosunek z innym człowiekiem nie tylko stymuluje, nie tylko pobudza generalizację, nie tylko dostarcza jej pretekstu i okazji (czego nikt nigdy nie kwestionował), ale jest generalizacją samą. Uogólnienie jest upowszechnieniem, uniwersalizacją – ale uniwersalizacją, która nie polega na przejściu rzeczy zmysłowej w *no man's land* ideału, która nie jest czysto negatywna jak jałowe wyrzeczenie się, lecz która urzeczywistnia się przez ofiarowanie świata innemu człowiekowi. Transcendencja nie jest widzeniem Innego, ale źródłowym dawaniem.

Mowa nie uzewnętrznia przedstawienia, które istniało we mnie wcześniej, lecz świat, który był mój, czyni światem wspólnym. Mowa *dokonuje* przejścia rzeczy w nowy eter, w którym otrzymują nazwę i stają się pojęciami, jest pierwotnym działaniem ponad pracą, działaniem bez działania, nawet jeśli mówienie wymaga właściwego pracy wysiłku, nawet jeśli jako myślenie wcielone wiąże nas ze światem i naraża nas na nieodłączne ryzyko. Jednak mowa w każdej chwili wykracza poza pracę w wielkoduszności daru, w jaki przekształca samą tę pracę. Analizy języka zamierzające pokazać, iż jest on tylko jednym z wielu działań sensownych, zapominają o tym *ofiarowaniu* świata, o tym ofiarowaniu treści, które jest odpowiedzią na twarz Innego lub które pyta Innego, i które dopiero otwiera perspektywę sensu.

„Widzenia" twarzy nie da się oddzielić od daru, jakim jest język. Widzieć twarz to mówić o świecie. Transcendencja nie jest optyką, lecz pierwszym gestem etycznym.

Rozdział V

ŚWIAT ZJAWISK I EKSPRESJA

1. Separacja jest ekonomią

Separacja nie jest abstrakcyjną formułą, ukutą na podstawie empirycznego obrazu odstępu w przestrzeni, która zarazem dzieli i łączy oddalone człony. Separacja musi mieć sens poza takim formalizmem, to znaczy być wydarzeniem, które wydarza się o tyle, o ile nie jest symetrycznym odpowiednikiem swego przeciwieństwa. Oddzielić się, oderwać się od całości, znaczy pozytywnie być *gdzieś*, w domu, istnieć ekonomicznie. Owo „gdzieś" i dom ukazują egoizm, źródłowy sposób bycia, przez który urzeczywistnia się separacja. Egoizm jest wydarzeniem ontologicznym, rzeczywistym rozdarciem, a nie snem, który snuje się po powierzchni bytu i który można pominąć jak cień. Całość może rozerwać tylko dreszcz egoizmu, który nie jest ani złudzeniem, ani zjawiskiem w jakikolwiek sposób podporządkowanym rozrywanej całości. Egoizm to życie samo: życie czymś, używanie. Rozkoszowanie się, zdane najpierw na żywioł, który dostarcza mu zadowolenia, ale zarazem zagraża mu i sprawia, iż gubi się w jakimś „nigdzie" – wycofuje się z niego do domostwa. Te przeciwne ruchy – zanurzanie się w żywiołach, dzięki czemu możliwa staje się wewnętrzność, szczęśliwe i wypełnione potrzebami przebywanie za ziemi, a z drugiej strony czas i świadomość, które rozluźniają obręcz bytu i zapewniają panowanie nad światem – jednoczą się w cielesnym bycie człowieka: jest on nagością i nędzą, wystawioną na anonimową zewnętrzność skwaru i chłodu, ale też skupieniem w wewnętrzności „u siebie", to znaczy pracą i posiadaniem. Dzieło posiadania sprowadza do Toż-Samego to,

co najpierw ukazywało się jako inne. Egzystencja ekonomiczna (podobnie jak istnienie zwierzęce) – mimo nieskończonego rozszerzenia potrzeb, jakie umożliwia – pozostaje w obrębie Toż-Samego. Jej ruch ma charakter dośrodkowy.

Ale czy działanie nie sprawia, że ta wewnętrzność ukazuje się na zewnątrz? Czy nie przebija skorupy separacji? Czy uczynki, gesty, maniery, używane i wytwarzane przedmioty, nie mówią o swoim autorze? Owszem, ale dopiero wtedy, gdy nabrały znaczenia języka, który ustanawia się ponad dziełami. Przez same dzieła Ja nie wychodzi na zewnątrz; wycofuje się i zastyga, jakbym nie wzywał innego człowieka i nie chciał mu odpowiadać, ale, działając, szukał tylko własnej wygody, intymności i snu. Linie sensu, kreślone w materii przez dzieło, stają się rychło dwuznaczne, jakby aktywność zmierzająca do swoich celów *nie liczyła się* z zewnętrznością, nie zwracała na nią uwagi. Podejmując się czegoś, co chciałem zrobić, robię mnóstwo rzeczy, których nie chciałem – dzieło wyłania się wśród odpadków. Robotnik nie trzyma w ręku wszystkich nici własnego działania. Uzewnętrznia się w aktach, które w pewnym sensie są zawsze poronione. Choć jego dzieła dają znaki, trzeba je odczytywać bez jego pomocy. Jeśli ma uczestniczyć w takim odczytywaniu, musi mówić. Dlatego produkt pracy nie jest własnością nienaruszalną i inny człowiek może uzurpować sobie prawo do niego. Dzieła mają los niezależny ode mnie, włączają się w całość innych dzieł: można je wymieniać, to znaczy umieszczać w sferze anonimowości pieniądza. Integracja w świecie ekonomicznym nie angażuje wewnętrzności, z której pochodzą dzieła. Życie wewnętrzne nie gaśnie jak słomiany ogień, ale nie rozpoznaje się w istnieniu wyznaczonym mu przez ekonomię. Świadczy o tym świadomość bycia osobą, która w państwie widzi tyranię. Państwo budzi osobę do wolności, ale natychmiast ją gwałci. Właśnie dlatego, że

państwo z istoty realizuje się w dziełach, staje się tyranią i potwierdza, że jestem w swoich dziełach *nieobecny*: za sprawą ekonomicznych konieczności wracają one do mnie jak coś obcego. Na podstawie dzieła można mnie tylko dedukować i źle rozumieć, dzieło zdradza mnie raczej niż wyraża.

Skorupy separacji nie przebijam również wtedy, gdy innego człowieka ujmuję przez jego dzieła, które są przecież takie same jak moje, zdane na anonimowy obszar życia ekonomicznego, gdzie żyję jako egoistyczny byt oddzielony, dzięki pracy i posiadaniu ustalając w rozmaitości zjawisk moją tożsamość Toż-Samego. Inny daje znaki, ale nie jest obecny. Dzieła tylko go symbolizują. Symbolika życia i pracy symbolizuje w tym bardzo szczególnym sensie, jaki Freud odkrył we wszystkich świadomych przejawach [życia nieświadomego] oraz w snach i który stanowi istotę każdego znaku, jego źródłową definicję: znak odkrywa, zakrywając. W tym sensie znaki konstytuują i chronią moją wewnętrzność. Wyrażać się przez swoje życie, przez swoje dzieła, to właśnie uchylać się przed ekspresją. Praca pozostaje aktywnością ekonomiczną. Wychodzi z domu i do domu powraca, jest ruchem odysei, w której przemierzanie świata jest tylko momentem powrotu. Wprawdzie, by wypowiedzieć rzecz do końca, interpretacja symbolu może doprowadzić do odkrycia intencji, ale w świat wewnętrzny wchodzimy wtedy jak włamywacze, pod nieobecność Innego. Kres tej nieobecności może położyć tylko mowa, która nie jest po prostu tworem językowym.

2. *Dzieło i ekspresja*

Rzeczy ukazują się, jakby odpowiadając na pytanie, w odniesieniu do którego mają w ogóle sens: *quid*? Pytamy w nim o nierozerwalny związek rzeczownika z przymiotnikiem. Temu pytaniu odpowiada treść zmysłowa bądź intelektualna, „rozu-

mienie" pojęcia. Autor, do którego docieramy poprzez dzieło, ukazuje się jedynie jako treść. Treść nie daje się odłączyć od kontekstu, od systemu tworzonego przez same dzieła i odpowiada na pytanie właśnie dlatego, że zajmuje miejsce w systemie. Pytając: *co*? (*quoi*), pytamy w istocie: *jako co*? (*en tant que quoi*), nie poprzestajemy na tym, co się ukazuje.

Ale pytanie, które pyta o coś, o *quidditas*, jest pytaniem zadawanym komuś. Ten, kto ma odpowiedzieć, jest już od dawna *obecny*, odpowiadając na pytanie wcześniejsze od każdego pytania o *quidditas*. W gruncie rzeczy pytanie „Kto to jest?" nie jest pytaniem i nie zadowala się wiedzą. Ten, komu zadajemy pytanie, *jest już obecny*, nie będąc żadną treścią. Jest obecny jako twarz. Twarz nie jest odmianą *quidditas*, odpowiedzią na pytanie, lecz korelatem czegoś, co poprzedza wszelkie pytanie. Tym, co poprzedza wszelkie pytanie, nie jest inne pytanie ani wiedza zdobyta *a priori*, lecz Pragnienie. *Kto*, będące korelatem Pragnienia, *kto*, któremu zadajemy pytanie, jest „pojęciem" równie podstawowym i równie uniwersalnym w metafizyce, co *quidditas*, bycie, byt i kategorie.

To prawda, że na ogół *kto* jest jakimś *co*. Pytamy: „Kto to jest pan X?" i odpowiadamy: „To przewodniczący Rady Państwa" albo „To jest pan taki a taki". Odpowiedź dotyczy *quidditas*, odsyła do systemu relacji. A jednak na pytanie *kto*? odpowiada nie dająca się określić obecność bytu, który *ukazuje się*, nie odnosząc się do niczego, a który jednak różni się od każdego innego bytu. Pytanie *kto*? dotyczy twarzy. Pojęcie twarzy różni się od każdej przedstawialnej treści. Pytanie *kto*? nie pyta w takim samym sensie jak pytanie *co*?, bo to, o co pytamy, pokrywa się tu z tym, kogo pytamy. Zwracać się do twarzy znaczy zadawać pytanie *kto*? tej właśnie twarzy, która jest odpowiedzią na nasze pytanie. Odpowiadający pokrywa się z „przedmiotem" odpowiedzi (*le répondu*). Twarz, ekspresja we właściwym sensie, jest pierwszym słowem: znaczącym,

które rozbłyskuje w swoim znaku jak oczy, które na mnie patrzą.

Kto działania nie *wyraża się* w działaniu, nie jest w nim *obecne*, nie asystuje swojemu ukazywaniu się, ale jest po prostu znaczone przez znak należący do systemu znaków, a więc znaczone jako byt, który ukazuje się właśnie pod swoją nieobecność: ukazywanie się w nieobecności bytu – zjawisko. Kiedy człowieka rozumiemy na podstawie jego dzieł, raczej go znienacka zaskakujemy, niż rozumiemy. Jego życie i praca przesłaniają go. Są symbolami, które wymagają interpretacji. Zjawiskowość, o którą tu chodzi, nie oznacza po prostu względności poznania, ale *sposób bycia*, w którym nic nie jest ostateczne, w którym wszystko jest znakiem, obecnym jako nieobecność w swojej obecności i w tym sensie mającym charakter snu. Natomiast dzięki zewnętrzności, która nie jest zewnętrznością rzeczy, znika symbolizm i rozpoczyna się porządek bytu: wstaje dzień, po którym nie musi już przychodzić żaden nowy dzień. Egzystencji wewnętrznej nie tyle brak bytu doskonalszego, ale tylko przedłużającego i potęgującego dwuznaczności życia wewnętrznego i jego symboliki, co takiego porządku, w którym wszystkie symbole mogą być odczytane dzięki bytom ukazującym się w sposób absolutny – porządku ekspresji. Toż-Samy nie jest Absolutem, jego rzeczywistość, wyrażająca się w jego dziele, jest tam nieobecna; w egzystencji ekonomicznej jego rzeczywistość nie jest totalna.

Dopiero docierając do Innego mogę asystować samemu sobie. Nie dlatego, że moje istnienie konstytuuje się w myśli innych ludzi. Istnienie zwane obiektywnym, jakie odbija się w myśleniu innych i pozwala mi zająć miejsce w powszechności, w państwie, w historii, w całości, nie wyraża mnie, lecz właśnie przesłania. Twarz, którą przyjmuję, sprawia, że w innym sensie przechodzę od zjawiska do bytu: w rozmowie odsłaniam się na pytania Innego, a pilna konieczność od-

powiedzi – pilna jak ostrze teraźniejszości – czyni mnie odpowiedzialnym, odpowiedzialność zaś odkrywa moją ostateczną rzeczywistość. Ta moja napięta uwaga nie aktualizuje czegoś, co istniało w potencji, bo nie sposób jej pojąć bez Innego. Być uważnym to mieć jakby nadwyżkę świadomości, która zakłada wezwanie przez Innego. Być uważnym to uznać panowanie Innego, przyjąć jego rozkazy, a dokładniej – przyjąć nakaz rozkazywania. Moje istnienie jako „rzecz w sobie" zaczyna się z ideą Nieskończoności we mnie, kiedy szukam swojej rzeczywistości ostatecznej. Ale ten stosunek polega od razu na służeniu Innemu.

Śmierć nie jest takim panem. Zawsze przyszła i nieznana, rodzi strach lub ucieczkę przed odpowiedzialnością. Odwaga jest odwagą wbrew śmierci. Jej ideał leży gdzie indziej, wiąże mnie z życiem. Śmierć, źródło wszystkich mitów, jest *obecna* tylko jako śmierć innego człowieka; i tylko jako jego śmierć pilnie wzywa mnie do mojej ostatecznej istoty, do odpowiedzialności.

Aby całość konstytuowana przez zadowolenie mogła okazać się zjawiskowa i nieadekwtna do Absolutu, nie wystarczy zastąpić zadowolenia niezadowoleniem. Niezadowolenie nadal mieści się w horyzontach całości jak ubóstwo, które antycypuje swoje zaspokojenie w swoich potrzebach. Jak nędzny proletariat, który pożąda tylko wygody burżuazyjnego domu i nudy jego horyzontów. Całość konstytuowana przez zadowolenie odsłania własną zjawiskowość, gdy ukazuje się zewnętrzność, która nie wypełnia pustki spełnionych czy niespełnionych potrzeb. Całość konstytuowana przez zadowolenie odsłania swój zjawiskowy charakter, gdy zewnętrzność – niewspółmierna z potrzebami – rozrywa wewnętrzność przez samą tę niewspółmierność. Wewnętrzność okazuje się wtedy niewystarczająca, choć niewystarczalność nie oznacza tu żadnej granicy narzuconej wewnętrzności przez zewnętrzność, choć nie przejawia się w potrzebach, przeczuwających swoje za-

spokojenie lub cierpiących z powodu niezaspokojenia, a co za tym idzie – nie prowadzi do ponownego scalenia tej rozerwanej wewnętrzności, do zamknięcia jej w rysowanych przez potrzeby horyzontach. Zewnętrzność objawia taką niewystarczalność bytu oddzielonego, której nie podobna ukoić ni zaspokoić. Nie tylko nie dopuszcza zaspokojenia *de facto*, ale w ogóle znajduje się poza perspektywą zaspokojenia i niezaspokojenia. Obca w stosunku do potrzeb zewnętrzność objawia zatem niewystarczalność, która jest przepełniona własną niewystarczalnością, a nie nadziejami; ukazuje dystans jako coś cenniejszego od dotknięcia, nieposiadanie cenniejsze od posiadania, głód, który żywi się nie chlebem, ale samym głodem. Nie jest to żadna romantyczna mrzonka, lecz to, co już na początku tych rozważań nazwaliśmy Pragnieniem. Pragnienie nie oznacza niespełnionej potrzeby, leży poza spełnieniem i niespełnieniem. Urzeczywistnia je relacja z Innym, czyli idea Nieskończoności. Każdy może go zaznać jako dziwnego pragnienia innego człowieka, pragnienia, którego żadna rozkosz nie może zwieńczyć, ani zamknąć, ani uśpić. Dzięki tej relacji człowiek, który wydobył się z żywiołu i skupił w domu, może przedstawiać sobie świat. Dzięki tej relacji, dzięki obecności przed twarzą Innego, człowiek nie daje się zwieść przez chwałę i triumf życia, ale, różniąc się tym od zwierzęcia, może poznać różnicę między bytem i zjawiskiem, odkryć własną zjawiskowość, niedostatek swej pełni, niedostatek, który nie przejawia się w potrzebach i którego nie sposób uzupełnić, ponieważ wykracza poza kategorie pełni i pustki.

3. Zjawisko i byt

Epifania zewnętrzności, która obnaża niewystarczalność suwerennej wewnętrzności bytu odseparowanego, nie umieszcza tego bytu w jakiejś całości, jak część ograniczoną przez inną

część. Wchodzimy tu w porządek Pragnienia, w porządek relacji, które nie dają się sprowadzić do relacji rządzących całością. Sprzeczność między wolną wewnętrznością a zewnętrznością, która mogłaby ją ograniczać, w człowieku otwartym na nauczanie zostaje pogodzona.

Nauczanie jest (roz)mową, w której nauczyciel może dać uczniowi coś, czego uczeń jeszcze nie wie. Nie ma charakteru majeutycznego, lecz działa jak zaszczepianie się we mnie idei Nieskończoności. Idea Nieskończoności zakłada duszę zdolną zawrzeć więcej, niż może wywieść z samej siebie. Zakłada zdolny do relacji z zewnętrznością byt wewnętrzny, który swojej wewnętrzności nie bierze za całość bytu. W całej tej pracy próbujemy ukazać duchowość zgodną z tym kartezjańskim porządkiem, wcześniejszym niż porządek sokratejski. Albowiem sokratejski dialog zakłada, że chcemy prowadzić dyskusję, a więc, że przyjęliśmy już reguły dyskursu, nauczanie zaś oznacza rozmowę bez retoryki, bez pochlebstwa i uwodzenia, to znaczy bez przemocy, rozmowę, która nie narusza wewnętrzności bytu, który ją przyjmuje.

Człowiek rozkoszujący się, żyjący we wnętrzu, które utwierdza jego separację, może ignorować własną zjawiskowość. Taka możliwość ignorancji nie oznacza niższego stopnia świadomości, lecz jest ceną samej separacji. Separację jako zerwanie z partycypacją wywiedliśmy z idei Nieskończoności. Jest ona więc także relacją ponad przepaścią tej separacji, której nie sposób zasypać. Separację mogliśmy opisać przez rozkoszowanie się i ekonomię dlatego, że niezależność człowieka w żadnym razie nie jest po prostu odwrotnością relacji z Innym. Ponieważ separacja nie daje się sprowadzić do zwykłego członu relacji, relacja z Innym nie ma tego samego statusu co relacje odsłaniające się przed obiektywizującą myślą, w których odróżnienie terminów jest tylko refleksem ich jedności. Relacja między mną a Innym nie ma struktury, jaką we wszystkich

relacjach odkrywa logika formalna. Jej człony pozostają absolutne mimo relacji, w której się znajdują. Relacja z Innym jest jedyną relacją burzącą zasady logiki formalnej. Ale właśnie dlatego można zrozumieć, że idea nieskończoności, wymagająca separacji, wymaga jej tak dalece, iż separacja musi być ateizmem, to znaczy musi być wystarczająco głęboka, by idea nieskończoności została zapomniana. Zapomnienie transcendencji nie wydarza się jako przypadłość bytu oddzielonego, możliwość takiego zapomnienia jest koniecznym warunkiem separacji. Dystans i wewnętrzność pozostają całkowicie sobą także wtedy, gdy relacja zostaje znów nawiązana, gdy dusza otwiera się w cudzie nauczania. Bezpośredniość (*la transitivité*) nauczania nie jest ani mniej, ani bardziej autentyczna niż wolność nauczyciela i ucznia, nawet jeśli byt oddzielony wychodzi poza płaszczyznę ekonomii i pracy.

Powiedzieliśmy, że moment, w którym byt oddzielony odsłania się, ale się nie wyraża, ukazuje się, ale w tym ukazywaniu się jest nieobecny, odpowiada dość dokładnie sensowi zjawiska. Zjawisko to byt, który się przejawia, lecz pozostaje nieobecny. Nie pozór, lecz rzeczywistość, której brak rzeczywistości, która jest jeszcze nieskończenie odległa od własnego bytu. Jest tym, co określiliśmy jako dzieło, w czym odgadliśmy czyjąś intencję, ale sąd wydaliśmy zaocznie. Byt nie przyszedł tu w sukurs sobie samemu (jak w odniesieniu do pisma mówi Platon), rozmówca nie *asystował* własnemu objawieniu. Weszliśmy do jego wnętrza, ale pod jego nieobecność. Zrozumieliśmy go tak, jak można zrozumieć człowieka prehistorycznego, który zostawił toporki i rysunki, ale nie słowa. Wszystko przemawia za tym, że mowa – mowa, która może kłamać i skrywać – jest na tym procesie absolutnie niezbędna, że tylko ona potrafi oświetlić akta sprawy i dowody rzeczowe, że ona jedna może asystować sędziom i uobecniać oskarżonego, że tylko dzięki niej można rozstrzygnąć wartość

wielu konkurencyjnych możliwości symbolu – który symbolizuje w ciszy i w półmroku – by w ten sposób dać narodziny prawdzie. Byt to świat, w którym się mówi i o którym się mówi. Stosunek społeczny polega na uobecnianiu się bytu.

Byt, rzecz w sobie, nie jest ukrytą stroną zjawiska. Jego obecność uobecnia się w słowie. Zakładać rzecz w sobie jako coś ukrytego znaczyłoby zakładać, że jest ona w stosunku do zjawiska tym, czym zjawisko jest w stosunku do pozoru. Prawda odsłonięcia jest w najlepszym wypadku prawdą zjawiska ukrytego za pozorami. Prawda rzeczy w sobie nie odsłania się. Rzecz w sobie się *wyraża*. Ekspresja jest obecnością bytu, a nie zwykłym usuwaniem zasłony zjawiska. Jest obecnością twarzy, to znaczy wezwaniem i nauczaniem, *wejściem w relację* ze mną – stosunkiem etycznym. Ekspresja bytu nie ukazuje również obecności bytu w ten sposób, że odsyła od znaku do znaczonego. Uobecnia tego, kto znaczy. Ten, kto znaczy, kto daje znak – nie jest znaczonym. Aby znak można było odebrać jako znak, musimy już pozostawać w stosunkach z bytami znaczącymi, z tymi, którzy znaczą. Ten, kto znaczy, znaczący, musi ukazać się sam z siebie przed wszelkim znakiem – musi pokazać twarz.

Skoro mowa nie polega na ruchu, który wychodząc od znaku, zmierza w stronę znaczonego i znaczącego, jest zaiste takim ukazywaniem się, którego nie można z niczym porównać. Uwalnia to, co każdy znak zamyka nawet wtedy, gdy otwiera przejście do znaczonego, bo tylko w niej znaczący *asystuje* ukazywaniu się rzeczywistości znaczonej. Ta asysta jest miarą przewagi, jaką język mówiony ma nad językiem pisanym, który stał się znów znakiem. Znak jest językiem niemym, językiem zablokowanym. Język nie grupuje symboli w systemy, lecz odszyfrowuje symbole. Ale w tej mierze, w jakiej źródłowe ukazanie się Innego już się wydarzyło, w tej mierze, w jakiej byt już się *uobecnił* i przyszedł sobie w sukurs, również inne znaki,

nie tylko znaki mówione, mogą służyć jako język. Tymczasem samo słowo nie zawsze spotyka się z przyjęciem, jakie się mu należy. Zawiera bowiem także nie-mowę (*la non-parole*) i może wyrażać tak, jak wyrażają narzędzia, ubrania, gesty. Przez sposób artykulacji, przez styl, słowo znaczy jak dzieło i produkt. W porównaniu z mową czystą jest tym, czym pismo badane przez grafologów w porównaniu z pisaniem dla czytelnika. Słowo jako dzieło znaczy tak, jak znaczą meble lub narzędzia. Nie ma całkowitej przejrzystości spojrzenia zwróconego ku innemu spojrzeniu, absolutnej *szczerości* twarzą w twarz, która prześwituje w głębi każdej mowy. W słowie jako dziele jestem nieobecny tak samo, jak we wszystkich swoich wytworach. Jestem jednak niewyczerpanym źródłem wciąż ponawianego odczytywania. I właśnie na tym wciąż ponawianym odczytywaniu polega moja obecność, moje asystowanie samemu sobie.

Istnienie człowieka jest zjawiskowe dopóty, dopóki pozostaje wewnętrznością. Tylko język, dzięki któremu jeden byt istnieje dla drugiego, daje mu możliwość istnienia będącego czymś więcej niż egzystencją wewnętrzną. Nadwyżka, jaką zawiera język w stosunku do wszystkich prac i dzieł ukazujących człowieka, pokazuje różnicę między człowiekiem żywym i martwym, choć historia – która ujmuje nas obiektywnie w naszych dziełach i w naszym dziedzictwie – uznaje tylko umarłych. Między subiektywnością zamkniętą w swoim wnętrzu a subiektywnością nierozumianą przez historię istnieje subiektywność, która mówi, asystując sobie.

Powrót do jednoznacznego bytu ze świata znaków i symboli, z istnienia fenomenalnego, nie polega na włączeniu się w całość, którą pojmuje inteligencja i którą ustanawia polityka. W takiej całości niezależność bytu oddzielonego zatraca się, jest zapoznana i uciśniona. Powrót do zewnętrznego bytu, do bytu w jednoznacznym sensie – w sensie, za którym nie kryje się

żaden inny sens – polega na wejściu w prostotę relacji twarzą w twarz. Nie jest ona żadną grą luster, lecz moją odpowiedzialnością, to znaczy egzystencją już zobowiązaną. Relacja ta umieszcza ośrodek grawitacji jestestwa poza nim samym. Wyjście poza egzystencję fenomenalną lub wewnętrzną nie polega na byciu uznanym przez Innego, ale na ofiarowaniu mu własnego bytu. Być w sobie to wyrażać się, a zatem służyć już Innemu. Na dnie ekspresji leży dobroć. Być καϑ’ αὐτό – to być dobrym.

Część trzecia

TWARZ I ZEWNĘTRZNOŚĆ

Rozdział I

TWARZ I ZMYSŁOWOŚĆ

Czy twarz nie jest dana widzeniu? Dlaczego epifania twarzy oznacza stosunek różny od relacji charakteryzujących każde doświadczenie zmysłowe?

Idea intencjonalności podważyła ideę wrażenia zmysłowego, odbierając temu czysto ponoć jakościowemu i subiektywnemu stanowi, obcemu wszelkiej obiektywizacji, charakter konkretnej danej. Już klasyczna analiza pokazała, że ma ono charakter ukonstytuowany: wrażenie uchwytne w introspekcji jest już percepcją. Znajdujemy się od razu przy rzeczach, kolor jest zawsze rozciągły i przedmiotowy jako kolor sukienki, trawnika, ściany, dźwięk jest hałasem przejeżdżającego samochodu lub głosem mówiącego człowieka. Prostota fizjologicznej definicji wrażenia nie odpowiada w gruncie rzeczy niczemu psychologicznemu. Wrażenie jako prosta jakość, bujająca w powietrzu lub w naszej duszy, jest abstrakcją, bo bez przedmiotu, do którego się odnosi, jakość nie może mieć znaczenia jakości lub może je mieć najwyżej we względnym sensie: odwracając obraz, mogę zobaczyć kolory namalowanych przedmiotów jakby jako kolory same w sobie (choć w rzeczywistości już jako kolory płótna, na które je naniesiono). Co prawda ich efekt czysto estetyczny może polegać właśnie na takim oderwaniu od przedmiotu, ale wrażenie stanowi wtedy wynik długiej drogi myślowej.

Ta krytyka wrażenia nie uwzględnia poziomu, na którym

życie zmysłowe przeżywamy jako rozkoszowanie się. Takiego sposobu życia nie można interpretować z perspektywy obiektywizacji. Zmysłowość nie jest obiektywizacją w zalążku. Tym, co charakteryzuje wrażenia, jest z istoty zdolne do zaspokojenia rozkoszowanie się, dlatego ich treść przedstwieniowa rozpuszcza się w treści uczuciowej. Samo rozróżnienie na treść przedstawieniową i uczuciową znaczy, że rozkoszowaniu się przypisujemy inną dynamikę niż percepcji. Ale o rozkoszowaniu się i doznawaniu samych wrażeń można też mówić w obrębie widzenia i słyszenia, kiedy przedmiot odsłaniany w doświadczeniu, przedmiot intensywnie oglądany lub intensywnie słuchany, zanurza się w rozkoszy – albo w bólu – czystego wrażenia, które przeżywamy i w którym pławimy się jak w jakościach bez podstawy. Rehabilituje to w pewnej mierze pojęcie wrażenia. Inaczej mówiąc, wrażenie odzyskuje „rzeczywistość", kiedy widzimy w nim nie subiektywny odpowiednik obiektywnych jakości, lecz rozkoszowanie się, które „poprzedza" krystalizację świadomości, za sprawą której Ja i nie-Ja stają się podmiotem i przedmiotem. Taka krystalizacja nie powstaje jako ostateczny cel rozkoszowania się, lecz jako moment jego stawania się. Wrażeń nie należy uznawać za treści, które mają wypełnić aprioryczne formy przedmiotowości; trzeba przyznać im funkcję transcendentalną *sui generis* (swoistą dla każdej specyficznej jakości), bo formalne struktury *a priori* odnoszące się do nie-Ja niekoniecznie są strukturami przedmiotowymi. Specyfika każdego wrażenia, rozumianego właśnie jako owa „jakość bez podstawy i bez rozciągłości", jakiej dopatrywali się w nim sensualiści, wskazuje na strukturę, której nie sposób sprowadzić do schematu przedmiotu obdarzonego jakościami. Zmysły mają sens, który nie jest predeterminowany jako obiektywizacja. Nie-Ja można nadać jednoznaczny sens obiektywności przedmiotowej tylko wtedy, gdy pominie się funkcję czystej naoczności w kantowskim sensie

terminu i całą „estetykę transcendentalną" „treści" doświadczenia. W rzeczywistości funkcję transcendentalną rezerwuje się dla jakości wizualnych i dotykowych, jakościom związanym z innymi zmysłami pozostawiając rolę przymiotników przyczepionych do powierzchni widzialnego i dotykalnego przedmiotu, który jest nieodłącznie związany z pracą i z domem. Przedmiot odsłaniany, odkrywany, jawiący się, będący zjawiskiem – to przedmiot widziany lub dotykany. Jego przedmiotowość nie wymaga udziału innych wrażeń. Zawsze ze sobą tożsama przedmiotowość mieści się w perspektywach widzenia lub ruchów dotykającej ręki. Jak za św. Augustynem zauważył Heidegger, terminem „widzieć" posługujemy się w związku z każdym doświadczeniem, nawet kiedy angażuje ono zmysły inne niż wzrok. W podobnie uprzywilejowanym sensie stosujemy termin „ujmować". Idea i pojęcie zbiegają się z doświadczeniem jako takim. Interpretacja doświadczenia w perspektywie widzenia i dotyku nie jest dziełem przypadku i może nadawać charakter całej cywilizacji. Niepodobna przeczyć, że do obiektywizacji dochodzi przede wszystkim w patrzeniu. Nie jest jednak pewne, czy zawarta w patrzeniu tendencja wzroku do tego, by kształtować każde doświadczenie, jest jednoznacznie zapisana w bycie. Należałoby wypracować fenomenologię wrażenia jako rozkoszowania się, fenomenologię, która badałaby to, co można nazwać jego funkcją transcendentalną. Ta funkcja nie prowadzi koniecznie do przedmiotu ani do jakościowej specyfikacji przedmiotu, który tylko widzimy. *Krytyka czystego rozumu*, odkrywając transcendentalną działalność intelektu, oswoiła nas z ideą aktywności duchowej, która nie tworzy przedmiotu, nawet jeśli w filozofii Kanta tę rewolucyjną ideę osłabia fakt, że owa aktywność stanowi *warunek* przedmiotu. Transcendentalna fenomenologia wrażenia usprawiedliwiałaby powrót do terminu „wrażenie", charakteryzując transcendentalną funkcję odpowiadającej mu jakości – funkcję,

którą dawne pojęcie wrażenia, choć zakładało pobudzanie podmiotu przez przedmiot, oddawało lepiej niż naiwnie realistyczny język myślicieli nowoczesnych. Stwierdziliśmy, że sens rozkoszowania się – które nie mieści się w schemacie obiektywizacji i widzenia – nie wyczerpuje się w określaniu widzialnego przedmiotu. To przekonanie przyświecało wszystkim naszym analizom zawartym w poprzednim dziale. Przyświecała im także idea, że przedstawianie nie jest dziełem samego widzenia, lecz języka. Jednak aby odróżnić widzenie i język, to znaczy widzenie i przyjęcie twarzy, którą język zakłada, trzeba zbadać trochę dokładniej, na czym polega przywilej widzenia.

Jak powiedział Platon, oprócz oka i rzeczy widzenie zakłada światło. Oko nie widzi światła, lecz przedmiot w świetle. Widzenie jest więc stosunkiem z „czymś", powstającym w łonie relacji z elementem, który nie jest „czymś". Jesteśmy w świetle, jeżeli rzecz spotykamy pośród niczego. Światło ukazuje rzecz, rozpędzając ciemności, opróżniając przestrzeń. Sprawia, że przestrzeń wyłania się właśnie jako pustka. W tej mierze, w jakiej ruch dotykającej ręki przemierza „nic" przestrzeni, dotyk przypomina widzenie. Widzenie ma jednak nad dotykiem tę przewagę, że pozostawia przedmiot w pustce i zawsze przyjmuje go z tej nicości, jakby to ona była jego źródłem, w dotyku zaś nicość ukazuje się tylko jako swoboda błądzącego ruchu. W każdym razie zarówno w widzeniu, jak w dotyku byt przychodzi jakby z nicości – i na tym właśnie polega ich tradycyjny prestiż filozoficzny. To przychodzenie z pustki, która staje się źródłem przedmiotów – ta „otwartość" doświadczenia lub to doświadczenie otwartości – tłumaczy przywilej przedmiotowości i jej pretensję do pokrywania się z samym byciem *bytów*. Taki schemat widzenia znajdujemy w filozofii od Arystotelesa po Heideggera. Relacja z bytem jednostkowym powstaje w świetle ogólności, która nie istnieje.

U Heideggera otwarcie się na bycie (*l'être*), które nie jest *bytem* (*un être*) – które nie jest „czymś" – jest konieczne do tego, by „coś" mogło się w ogóle pojawić. Zrozumiałość bytu płynie z poniekąd formalnego faktu, że byt jest, z dzieła lub istoczenia się (*l'exercice*) jego bycia – z samej jego niezależności. Tak oto wyłania się struktura widzenia, w którym stosunek podmiotu z przedmiotem zostaje podporządkowany stosunkowi przedmiotu z pustką otwartości, która przedmiotem nie jest. Zrozumiałość bytu polega na wychodzeniu poza byt w otwartość. Zrozumieć byt szczegółowy znaczy ująć go w świetle miejsca, którego ów byt nie wypełnia.

Ale czy ta przestrzenna pustka nie jest jednak „czymś", przedmiotem geometrii, czymś, co także *widać?* W rzeczywistości trzeba narysować kreskę, aby zobaczyć linię. Pojęcia intuicyjnej geometrii powstają dopiero jako granice rzeczy widzianych – niezależnie od tego, na czym polega to docieranie do granicy: linia jest granicą rzeczy, płaszczyzna – powierzchnią przedmiotu. Pojęcia geometryczne powstają na podstawie czegoś. Są „pojęciami" doświadczalnymi nie dlatego, że kłócą się z rozumem, lecz dlatego, że stają się przedmiotami spojrzenia tylko dzięki rzeczom – jako granice rzeczy. Ale oświetlona przestrzeń zawiera w sobie możliwość zatarcia tych granic tak dalece, że znikają, stają się nicością. Rozważana sama w sobie oświetlona przestrzeń, opróżniona przez światło z wypełniającego ją mroku, jest niczym. Ta pustka nie równa się co prawda absolutnej nicości, jej przekraczanie nie jest transcendowaniem. Ale choć pusta przestrzeń różni się od nicości i choć tworzony przez nią dystans nie usprawiedliwia roszczenia do transcendencji, którą miałby wznosić przebiegający tę przestrzeń ruch, jej „pełnia" w żadnym wypadku nie sprowadza jej do statusu przedmiotu. Ta „pełnia" należy do innego porządku. Choć pustka, jaką światło tworzy w przestrzeni, z której wypędza ciemność, nie jest tym samym co

nicość nawet wtedy, gdy nie ma w niej żadnego szczegółowego przedmiotu, *to jest* (*il y a*)* właśnie ta pustka. Nie istnieje, chociaż gra słów zdaje się to stwierdzać. Negacja wszystkich określonych rzeczy pozwala wyłonić się bezosobowemu *il y a*, które, za plecami przeczenia, leży nietknięte i obojętne na stopień tej negacji. Cisza nieskończonych przestworzy jest przerażająca. Pochwycenie przez *il y a* nie odpowiada żadnemu przedstawieniu; gdzie indziej opisaliśmy jego szum i wir**. Istota żywiołu ze swoim mitycznym „bez twarzy" w tym wirze uczestniczy.

Przepędzając mrok, światło nie zatrzymuje nieustającej gry *il y a*. Pustka, jaką tworzy światło, pozostaje nieokreśloną warstwą, która sama przez się, przed rozmową, nie ma sensu i nie może powstrzymać powrotu mitycznych bóstw. Ale widzenie w świetle pozwala zapomnieć o grozie tego niekończącego się powrotu, tego *apeironu*, pozwala stanąć przed pozorną nicością, jaką jest pustka i ujmować przedmioty jakby u ich źródła, wyprowadzać je z niebytu. Zadowolenie właściwe rozkoszowaniu się znaczy, że wyszliśmy już z grozy *il y a*. Pustka przestrzeni nie jest tym absolutnym odstępem, w jakim może ukazać się byt absolutnie zewnętrzny. Jest tylko modalnością rozkoszowania się i separacji.

Oświetlona przestrzeń nie tworzy absolutnego odstępu. Związek między widzeniem i dotykiem, między przedstawianiem i pracą, pozostaje związkiem istotnym. Widzenie prze-

---

* Zwrot *il y a*, który ma u Lévinasa znaczenie filozoficzne, potocznie znaczy tyle samo, co *il est, il existe* – „jest", „istnieje", nie zawiera jednak czasownika „być", ani tym bardziej „istnieć". Dla Lévinasa oznacza zatem taki rodzaj anonimowego „bycia", który właściwie nie jest jeszcze byciem. Z braku polskiego odpowiednika zwrotu *il y a* tu i w całej książce zachowuję ten zwrot – co najmniej w nawiasie – w wersji oryginalnej.

** Zob. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris 1986 (pierwsze wyd. 1947).

kształca się w ujmowanie, w zagarnianie. Widzenie otwiera się na perspektywę, na horyzont i pokonuje dystans; zaprasza rękę do ruchu, do dotyku, a zarazem ten ruch i dotyk umożliwia. Sokrates kpi z Glaukona, który widok rozgwieżdżonego nieba pomylił z doświadczeniem wysokości. Kształty przedmiotów domagają się, by objąć je ręką. To dzięki ręce przedmiot może być nareszcie pojęty (*compris*), można go dotknąć, wziąć, unieść i *odnieść* do innych przedmiotów, a przez to *odniesienie* nadać mu sens. Pusta przestrzeń jest warunkiem takiego stosunku. Nie wykracza poza horyzont. Widzenie nie jest transcendencją. Nadaje znaczenie przez *relację*, którą umożliwia. Nie otwiera na nic, co – ponad Toż-Samym – byłoby absolutnie inne, to znaczy w sobie. Światło warunkuje stosunki między danymi – umożliwia znaczenie przedmiotów, które ze sobą graniczą. Nie pozwala spojrzeć im w twarz. W tym bardzo ogólnym sensie intuicja nie przeciwstawia się myśleniu relacji. Jest już stosunkiem, bo jest widzeniem, bo dostrzega przestrzeń, w której rzeczy odnoszą się do siebie nawzajem. Przestrzeń nie wynosi nas poza nasz świat, stanowi tylko warunek *ubocznego* nawarstwiania się znaczenia rzeczy w sferze Tego Samego.

Widzieć to zatem zawsze widzieć w horyzoncie. Widzenie, które ujmuje byt w horyzoncie, nie spotyka go dzięki temu, że wychodzi poza wszelki byt. Widzenie jako zapominanie o *il y a* wiąże się z istotowym spełnieniem, z rozkoszą zmysłowości, używania, z zadowoleniem bytu skończonego, który nie troszczy się o nieskończoność. Świadomość, która widzi, choć zdaje się od siebie uciekać, wraca do siebie.

Ale czy światło nie jest początkiem siebie w innym sensie? Czy, jako ogień i słońce, nie jest źródłem świecenia, którego zjawisko nie różni się od bytu? Kryje się w tym z pewnością metafora wszelkiej relacji z absolutem. Ale tylko metafora. Światło jako słońce jest przedmiotem. I choć w widzeniu

dziennym pozwala widzieć, nie będąc widzianym, w nocy postrzegamy źródło światła. Widzenie czegoś świecącego wiąże światło z przedmiotowością. Światło zmysłowe jako widzialna dana nie różni się do innych danych i pozostaje czymś względnym, bo odsyła do mrocznego tła żywiołu. Jeżeli ma być możliwa świadomość radykalnej zewnętrzności, potrzebujemy stosunku z czymś, co w innym sensie pochodzi od samego siebie. Aby zobaczyć światło, trzeba innego światła.

Czy nauka pozwala wyjść poza subiektywną kondycję zmysłowości? Nawet jeśli odróżnimy naukę od wiedzy jakościowej w sensie wysławianym przez dzieło Leona Brunschvicga, można wątpić, czy również samo myślenie matematyczne na pewno zrywa z wrażeniem. Istota przesłania fenomenologicznego sprowadza się do negatywnej odpowiedzi na to pytanie. Rzeczywistość opisywana w naukach fizyko-matematycznych zawdzięcza swój sens operacjom, które wychodzą od świata zmysłowego.

Całkowita odmienność, dzięki której byt nie odnosi się do rozkoszowania się, lecz ukazuje się w sobie, nie rozbłyskuje w *formie* rzeczy, decydującej o ich otwartości dla nas, bo forma właśnie rzeczy ukrywa. Powierzchnia może stać się wnętrzem: można stopić metal, z którego rzeczy są zrobione, wykonać z nich nowe przedmioty, można zużytkować drewno skrzyni do zrobienia stołu, strugając, piłując, rąbiąc: to, co było zakryte, staje się odkryte, a odkryte staje się zakryte. Ta uwaga może wydawać się naiwna – jakby wewnętrzność lub istota rzeczy, skrywana przez formę, mogła być rozumiana w sensie przestrzennym – ale w rzeczywistości głębia rzeczy nie może mieć znaczenia innego niż materialne, a objawianie się materii z istoty jest powierzchowne.

Mogłoby się wydawać, że między różnymi powierzchniami – między stroną zewnętrzną i wewnętrzną – istnieje głębsza

różnica. Powierzchnia wystawia się na spojrzenie i tak, jak można stopić monetę, tak można odwrócić na drugą stronę ubranie. Ale czy rozróżnienie na stronę zewnętrzną i wewnętrzną nie prowadzi dalej niż te powierzchowne uwagi? Czy nie wskazuje na poziom inny od tego, na którym z rozmysłem umieściliśmy nasze ostatnie analizy? Istotą rzeczy byłaby strona zewnętrzna, w stosunku do której strona wewnętrzna, której tkanki nie widać, pełni rolę służebną. Ale Proust podziwiał podszewkę rękawów sukni wielkiej damy i można podziwiać mroczne zakamarki katedr, zbudowane z tym samym artyzmem, co fasada. Sztuka nadaje rzeczom coś w rodzaju *fasady* – coś, co sprawia, że przedmioty są nie tylko widziane, lecz wystawiają się na pokaz. Mrok materii oznacza stan bytu bez fasady. Pojęcie fasady, zapożyczone ze sztuki budowlanej, sugeruje, że architektura jest może najpierwszą ze sztuk. Ale istotą piękna, które w niej powstaje, jest obojętność, zimna wspaniałość i cisza. Przez fasadę rzecz wystawia się, zamykając się w swojej monumentalnej istocie, w swoim micie, w którym wspaniale błyszczy, ale się nie oddaje, strzeże swojego sekretu. Podbija swoim pięknem jak magia, ale się nie objawia. Jeżeli byt transcendentny zrywa ze zmysłowością, jeżeli jest otwarciem we właściwym sensie, jeżeli, widząc go, widzimy samą otwartość bycia, znaczy to, że nie widzimy jego kształtów i że nie możemy go wypowiedzieć ani w terminach kontemplacji, ani w terminach praktyki. Jest twarzą; jego objawienie jest słowem. Tylko relacja z innym człowiekiem wprowadza wymiar transcendencji i prowadzi do całkowicie innego stosunku niż doświadczenie w zmysłowym sensie terminu, względne i egoistyczne.

Rozdział II

TWARZ I ETYKA

1. Twarz i nieskończoność

Ujmowanie bytów w tej mierze, w jakiej wiąże się z widzeniem, panuje nad bytami, sprawuje nad nimi władzę. Rzecz jest *dana*, ofiarowuje mi się. Docierając do niej trwam w Toż-Samości.

Twarz jest obecna, nie będąc właśnie żadną treściową zawartością. W tym sensie nie można jej pojąć, to znaczy ująć jej jako całości. Nie można jej też zobaczyć ani dotknąć – bo we wrażeniu wzrokowym lub dotykowym tożsamość Ja ogarnia inność przedmiotu, który staje się właśnie zawartością wrażenia.

Inny człowiek nie jest inny innością względną jak porównywane gatunki, które, nawet kiedy się radykalnie różnią i wzajem wykluczają, należą jeszcze do wspólnoty rodzaju, to znaczy wykluczają się na mocy definicji, ale zakładają się wzajemnie za sprawą samego tego wykluczenia w ramach wspólnoty rodzaju. Inność innego człowieka nie zależy od jakiejś cechy, która odróżniałaby go ode mnie, bo odróżnienie tego typu zakładałoby właśnie wspólnotę rodzaju, która przekreśla prawdziwą odmienność.

A jednak inny człowiek nie jest zwykłą negacją mnie; totalna negacja, której pokusę i próbę stanowi zabójstwo, odsyła do wcześniejszej relacji. Ta relacja między Innym a mną, rozbłyskująca w jego ekspresji, nie sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może być nam wspólny i którego możliwości, rozwijające się w naszej

egzystencji, zapisane są w naszej *naturze*. Jednak mowa wywodzi się z różnicy absolutnej. Ściślej mówiąc, różnica absolutna nie pojawia się w procesie specyfikacji gatunkowej, w którym porządek relacji logicznych, przechodząc od rodzaju do gatunku, zderza się z rzeczywistością, która nie daje się sprowadzić do relacji; różnica powstająca w taki sposób pozostaje związana z logiczną hierarchią i ukazuje się na tle wspólnego rodzaju.

Absolutna różnica, nie dająca się pojąć w terminach logiki formalnej, jest ustanawiana wyłącznie przez mowę. Mowa spełnia taką relację między członami, że rozrywają one jedność rodzaju. Te człony, czyli rozmówcy, uwalniają się (*s'absolvent*) z relacji, to znaczy pozostają w niej absolutne. Mowę można chyba zdefiniować jako zdolność rozrywania ciągłości bytu lub historii.

Niepojęty charakter obecności Innego nie jest czymś, co można opisać tylko negatywnie. *Rozmowa* lepiej niż rozumienie ustanawia relację z bytem, który z istoty pozostaje transcendentny. Zapamiętajmy na razie tę formalną właściwość mowy, polegającą na przedstawianiu transcendentnego bytu; wkrótce wyłoni się jej głębsze znaczenie. Mowa jest stosunkiem między oddzielonymi członami. Wprawdzie jeden z nich może ukazać się drugiemu jako temat, ale jego obecność nie rozpuszcza się w statusie tematu. Słowa, które dotyczą innego człowieka jako tematu, zdają się go zawierać. Ale nawet wtedy zwracają się do innego człowieka, który jako rozmówca wymyka się z obejmującego go tematu i nieuchronnie wyłania się poza tym, co powiedziane. Mowa wypowiada się nawet przez milczenie, którego ciężar świadczy właśnie o wymykaniu się Innego. Wchłaniające Innego poznanie od początku mieści się w rozmowie, jaką z nim prowadzę. Mówiąc, a nie tylko „pozwalając być", wywołuję drugiego człowieka. Mówienie zrywa z widzeniem. W poznawaniu, czyli w widzeniu, widziany przedmiot

może wprawdzie determinować akt, ale ten akt w pewien sposób przywłaszcza sobie „widziane", włącza je w świat nadając mu znaczenie i ostatecznie je konstytuuje. Natomiast w rozmowie rozdźwięk, który nieuchronnie powstaje między Innym jako moim tematem a Innym jako moim rozmówcą, czyli Innym wyzwolonym z tematu, w którym przez chwilę zdawał się zawierać, z miejsca podważa sens, jaki nakładam na mojego rozmówcę. W ten sposób formalna struktura języka ukazuje już etyczną nienaruszalność Innego i jego „świętość", która nie ma w sobie nic „numenicznego".

Fakt, że przez rozmowę twarz utrzymuje ze mną relację, nie sprowadza jej do Toż-Samego. Twarz pozostaje w tej relacji absolutna. Solipsystyczna dialektyka świadomości, zawsze podejrzewającej, że jest uwięziona w Toż-Samym, pęka. Fundująca rozmowę relacja etyczna nie jest bowiem odmianą świadomości, której promień wychodzi z Ja. Ja zostaje przez nią zakwestionowane. To zakwestionowanie przychodzi od Innego.

Obecność bytu, który nie wchodzi w sferę Toż-Samego, obecność, która się poza tę sferę wylewa, nadaje bytowi „status" nieskończoności. Tego wylewania się nie należy mylić z obrazem płynu, który wylewa się z naczynia, bo ta przekraczająca obecność urzeczywistnia się jako *stanie w obliczu* Toż-Samego. Pozycja „w obliczu" (*en face*), opozycja we właściwym sensie, możliwa jest tylko jako moralne zakwestionowanie. Ten ruch wychodzi od Innego. Idea nieskończoności – coś nieskończenie więcej zawarte w czymś mniej – wydarza się konkretnie jako relacja z twarzą. I tylko idea nieskończoności zachowuje zewnętrzność Innego w stosunku do Toż-Samego, pomimo tego stosunku. Powstaje tu coś, co przypomina argument ontologiczny: do istoty bytu należy jego zewnętrzność. Ale tym, co się w taki sposób wydarza, nie jest rozumowanie, lecz epifania twarzy. Metafizyczne pragnienie

czegoś absolutnie innego, pragnienie ożywiające intelektualizm (a także radykalny empiryzm, który wierzy w naukę płynącą z zewnątrz), rozwija swoją *en-ergeię* w widzeniu twarzy, czyli w idei nieskończoności. Idea nieskończoności wykracza poza moje zdolności pojmowania (nie ilościowo, lecz, jak dalej zobaczymy, kwestionując je). Nie płynie z moich zasobów *a priori*, to znaczy jest doświadczeniem we właściwym sensie.

Kantowskie pojęcie nieskończoności stanowi ideał rozumu, jakby projekcję jego wymogów w zaświaty, jakby idealne dokończenie tego, co ukazuje się w formie niedokończonej. Jednak ów byt niedokończony nie zna szczególnego *doświadczenia* nieskończoności i nie wyprowadza z niego granic własnej skończoności. Bytu skończonego nie rozumie się tu przez odniesienie go do nieskończoności. Przeciwnie, to nieskończoność zakłada skończoność, której jest nieskończonym poszerzeniem (chociaż ta projekcja, ten ruch do granic, zakłada w niejawnej postaci ideę nieskończoności ze wszystkimi konsekwencjami, które wyprowadził z niej Kartezjusz i które umożliwiają samą tę projekcję). Kantowską skończoność można pozytywnie opisać przez zmysłowość, tak jak skończoność Heideggerowską przez bycie ku śmierci. Koncepcja nieskończoności zasadzającej się na skończoności wyznacza najbardziej antykartezjański punkt w filozofii Kanta, a potem w filozofii Heideggera.

Hegel powraca do Kartezjusza, stwierdza pozytywny charakter nieskończoności, ale odrzuca wszelką wielość, uznając, że nieskończoność wyklucza jakiekolwiek „inne", które mogłoby pozostawać w relacji z nieskończonością i w ten sposób ją ograniczać. Nieskończoność może tylko obejmować wszystkie relacje. Jak Bóg u Arystotelesa, może odnosić się tylko do siebie, choć dopiero na końcu historii. Stosunek poszczególnego bytu z nieskończonością polega na jego stopieniu się z suwerennością państwa. Byt staje się nieskończony, negując

własną skończoność. Ale takie rozwiązanie nie zdusi protestu prywatnej jednostki, nie pokona apologii bytu odseparowanego – choćbyśmy w nim widzieli byt czysto empiryczny i zwierzęcy. Jednostka będzie w państwie widzieć tyranię, bo nawet jeśli jej rozum chce państwa, nie potrafi się ona odnaleźć w jego bezosobowym przeznaczeniu. Skończoność, której przeciwstawia się i którą obejmuje Heglowska nieskończoność, uznajemy za skończoność człowieka stojącego przed żywiołami i zalewanego przez *il y a*, wciąż nawiedzanego przez bogów bez twarzy, przeciwko którym podejmuje pracę, aby zapewnić sobie bezpieczeństwo i aby „inność" żywiołów sprowadzić do Tego Samego. Ale Inny, absolutnie inny – Inny Człowiek – nie ogranicza wolności Toż-Samego. Wzywając ją do odpowiedzialności, ustanawia ją i usprawiedliwia. Relacja z Innym jako twarzą leczy z alergii. Jest pragnieniem, przyjmowaniem nauki i pokojową opozycją rozmowy. Kartezjańskie pojęcie nieskończoności – „idea nieskończoności" zaszczepiona bytowi odseparowanemu przez byt nieskończony – zachowuje swój pozytywny charakter, swoją uprzedniość w stosunku do każdej myśli skończonej lub dotyczącej rzeczy skończonych, swoją zewnętrzność wobec skończoności. Właśnie jako taka jest możliwością bytu odseparowanego. Idea nieskończoności, przerastanie skończonej myśli przez jej treść, oznacza relację myśli z tym, co przerasta jej wewnętrzną zdolność, z tym, czego się w każej chwili uczy, nie będąc przez nie naruszana. Oto sytuacja, którą nazwaliśmy przyjęciem twarzy. Idea nieskończoności wydarza się w *opozycji* rozmowy, w stosunku społecznym. Stosunek z twarzą, z Innym absolutnie innym, którego nie jestem w stanie ogarnąć, z Innym, który w tym sensie jest nieskończony, jest jednak moją Ideą, relacją, obcowaniem (*un commerce*). Ale ta relacja zachodzi bez przemocy – utrzymuje pokój z absolutną innością. „Opór" Innego nie zadaje mi gwałtu, nie działa negatywnie; ma strukturę pozytywną: jest

etyką. Pierwotne objawienie Innego, które zakładają wszystkie inne relacje, jakie mogę z nim utrzymywać, nie polega na ujmowaniu go w jego negatywnym oporze i na przechytrzeniu go. Nie walczę z bogiem bez twarzy, lecz odpowiadam na ekspresję, na objawienie.

2. *Twarz i etyka*

Twarz nie daje się posiąść, wymyka się mojej władzy. W swej epifanii, w swej ekspresji, dający się jeszcze ujmować byt zmysłowy przeobraża się w byt, który stawia totalny opór ujmowaniu. To przeobrażenie możliwe jest tylko dzięki otwarciu się nowego wymiaru. Opór wobec ujmowania nie jest bowiem nieprzezwyciężalnym oporem twardej skały, która łamie wysiłek ręki, nie przypomina też oddalenia gwiazdy w bezmiernej przestrzeni. Ekspresja, jaką do świata wprowadza twarz, nie odsłania słabości moich władz, lecz podważa samą możność władzy. Twarz, choć jest jeszcze rzeczą wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza. Znaczy to konkretnie, że twarz do mnie mówi, a tym samym zaprasza do relacji, która nie ma wspólnej miary ani z władzą rozkoszowania się, ani z władzą wiedzy.

A jednak ten nowy wymiar otwiera się w zmysłowym pojawieniu się twarzy. Ciągłe przemieszczanie się konturów jej formy w ekspresji jest jakby karykaturą tego otwarcia, które rozbija formę. Tak więc twarz, na granicy świętości i karykatury, w pewnym sensie wciąż jeszcze dana jest moim władzom. Ale tylko w pewnym sensie: głębia, otwierająca się w tej rzeczywistości zmysłowej, przeobraża samą naturę władzy, która nie może odtąd brać, ale może zabić. Zabójstwo dotyczy jeszcze danej zmysłowej, jest to jednak dana, której bytu niepodobna *zawiesić* przez przywłaszczenie. Absolutnie nie daje się zneutralizować. „Negacja”, jakiej dokonują przywłasz-

czenie i użycie, zawsze pozostaje częściowa. Biorąc rzecz, choć podważam jej niezależność, zachowuję ją „dla siebie". Ani niszczenie rzeczy, ani polowanie, ani eksterminacja żywych istot – nie dotyczą twarzy, która nie jest z tego świata. Wszystkie te działania wiążą się jeszcze z pracą, mają cel i odpowiadają jakiejś potrzebie. Tylko zabójstwo zmierza do totalnej negacji. Negacja przez pracę i przez użycie, podobnie jak negacja w przedstawianiu, zagarnia albo pojmuje, opiera się na afirmacji lub dąży do afirmacji, *może*. Zabić nie znaczy jednak zdominować, lecz unicestwić, absolutnie zrezygnować z rozumienia. Zabójstwo jest pokusą zdobycia władzy nad czymś, co wymyka się wszelkiej władzy. O tyle jeszcze władzy, o ile twarz wyraża się w rzeczywistości zmysłowej; ale jest również niemożnością, bo twarz rozdziera porządek zmysłowy. Inność wyrażająca się w twarzy stanowi jedyną możliwą „materię" totalnej negacji. Mogę chcieć zabić tylko byt absolutnie niezależny, który nieskończenie przerasta moją władzę, który zatem nie przeciwstawia się jej, lecz paraliżuje samą możność władzy. Jedynym bytem, który mogę chcieć zabić, jest inny człowiek.

Czym jednak ta dysproporcja między nieskończonością a moją władzą różni się od dysproporcji między olbrzymią przeszkodą a siłą, która chce ją pokonać? Nie trzeba chyba podkreślać, że zabójstwo jest banalnie łatwe: opór przeszkody jest tu prawie żaden. Jednak ten najbanalniejszy przypadek ludzkiej historii odpowiada zupełnie wyjątkowej możliwości, zmierza bowiem do totalnej negacji bytu. Nie jest negacją siły, którą ów byt może posiadać jako część świata. Inny człowiek, ten, kto w sposób suwerenny może powiedzieć mi *nie*, wystawia się na ostrze szpady lub na kulę rewolweru i cały niewzruszony opór jego „dla siebie", z owym nieprzejednanym *nie*, jakie mi przeciwstawia, znika z chwilą, gdy szpada lub kula musną komorę albo przedsionek jego serca. W strukturze świata jest on

prawie niczym. Może jednak przeciwstawić mi się w walce, to znaczy sile, która w niego uderza, przeciwstawić nie siłę oporu, lecz samą *nieprzewidywalność* swojej reakcji. Przeciwstawia mi zatem nie większą siłę – energię, którą można zmierzyć, a tym samym uznać za część całości – lecz transcendencję swojego bytu wobec tej całości; nie jakiś wyższy stopień mocy, ale nieskończoność swojej transcendencji. Ta silniejsza od zabójstwa nieskończoność stawia opór już w jego twarzy – jest jego twarzą, źródłową *ekspresją* i pierwszym słowem: „Nie zabijesz". Nieskończoność paraliżuje władzę, stawia nieskończony opór zabijaniu, twardy opór nie do pokonania, który rozbłyskuje w twarzy Innego w całkowitej nagości jego bezbronnych oczu, w nagości absolutnego otwarcia się Transcendencji. W istocie nie jest to relacja z jakimś potężnym oporem, lecz z czymś absolutnie *Innym*: z oporem czegoś, co nie ma oporu – z oporem etycznym. Epifania twarzy rodzi pokusę, by nieskończoność zmierzyć zabójstwem, pokusę, która jest nie tylko możliwością całkowitej destrukcji, ale też niemożliwością – czysto etyczną – takiej pokusy i takiej próby. Gdyby opór wobec zabójstwa nie był etyczny, lecz rzeczywisty, można by go było *postrzegać*, a percepcja sprowadza wszystko do subiektywności. Pozostawalibyśmy w idealizmie *świadomości* walki, a nie w relacji z Innym, która wprawdzie może przekształcić się w walkę, ale wykracza poza świadomość walki. Epifania twarzy jest etyką. Walka, jaką może grozić twarz, *zakłada* już transcendencję ekspresji. Twarz grozi walką jako pewną ewentualnością, ale to zagrożenie nie wyczerpuje epifanii nieskończoności i nie stanowi jej pierwszego słowa. Wojna zakłada pokój, wcześniejszą i niealergiczną obecność Innego; nie jest pierwotnym wydarzeniem spotkania.

Niemożliwość zabójstwa nie ma znaczenia tylko negatywnego i formalnego; relacja z nieskończonością, czyli idea nieskończoności w nas, warunkuje ją pozytywnie. Nieskoń-

czoność ukazuje się jako twarz w etycznym oporze, który paraliżuje moją władzę, w twardym i absolutnym oporze, który powstaje z głębi bezbronnych oczu w całej ich nagości i nędzy. Zrozumienie tej nędzy i tego głodu zbliża nas do Innego. Właśnie dlatego epifania nieskończoności staje się ekspresją i mową. Źródłowa istota ekspresji i mowy nie polega na udzielaniu informacji na temat wewnętrznego i ukrytego świata. W ekspresji byt ukazuje się sam w sobie. Byt, który się ukazuje, asystuje własnemu ukazywaniu się, a tym samym wzywa mnie. Jego asystowanie, rozbijając *neutralność* obrazu, jest wezwaniem, które mnie dotyczy, wezwaniem płynącym z jego nędzy i z jego Wysokości. Mówiąc do mnie, Inny w każdej chwili przezwycięża to, co w jego ukazywaniu się jest jeszcze z konieczności plastyczne. Ukazując się jako twarz, *wznosi się* ponad ukazującą go i czysto zjawiskową formą, uobecnia się w sposób, którego niepodobna zredukować do samego ukazywania się, ukazuje się jako prostota relacji twarzą w twarz, bez pośrednictwa jakiegokolwiek obrazu – w swej nagości, to znaczy w swojej nędzy i głodzie. W *Pragnieniu* ruch idący ku Wysokości Innego wiąże się z jego Poniżeniem.

Ekspresja nie promieniuje jak blask, który rozlewa się bez wiedzy promieniującego bytu, co jest może definicją piękna. Ukazywać się asystując własnemu ukazywaniu się znaczy wzywać rozmówcę i otwierać się na jego odpowiedź albo na jego pytanie. Ekspresja nie jest ani prawdziwym przedstawianiem, ani aktem. Byt ukazany w prawdziwym przedstawieniu pozostaje możliwością pozoru. Świat, który mnie zagarnia, kiedy się weń angażuję, nie ma władzy nad „wolną myślą", która zawiesza to zaangażowanie, a nawet je wewnętrznie odrzuca, bo zdolna jest żyć w ukryciu. Ale byt, który się wyraża, wzywa mnie ze swej nędzy i ze swej nagości – ze swojego głodu – w taki sposób, że na to wezwanie nie mogę pozostać głuchym. Dlatego byt, który ukazuje się w ekspresji, nie ogranicza mojej wolności, ale ją

potęguje, wzbudzając moją dobroć. Porządek odpowiedzialności, w którym powaga nieuchronnego bytu mrozi śmiech, jest także porządkiem, który nieuchronnie przywołuje moją wolność: moja wolność urzeczywistnia się dzięki ciężarowi bytu, którego w żaden sposób nie mogę odrzucić. Nieuchronność nie jest tu już nieludzkim fatum, lecz surową powagą dobroci.

Ten związek między ekspresją i odpowiedzialnością – ten warunek albo ta etyczna istota mowy – ta funkcja mowy, wcześniejsza niż jakiekolwiek odsłanianie bytu w jego zimnym blasku, wyzwalają mowę z podporządkowania wobec myśli, która miałaby ją poprzedzać i którą ta tylko wyrażałaby posłusznie na zewnątrz, uogólniając jej wewnętrzne poruszenia. Uobecnianie się twarzy nie jest „prawdziwe", bo prawda wiąże się z nieprawdą, która jej wiecznie i nieuchronnie towarzyszy, jak uśmiech lub milczenie sceptyka. Uobecnianie się bytu w twarzy nie pozostawia logicznego miejsca na swoje przeciwieństwo. Przed mową, jaką otwiera epifania twarzy, nie mogę wykręcić się milczeniem, jak w pierwszej księdze *Państwa* próbuje zrobić rozzłoszczony Trazymach (zresztą bez powodzenia). „Zostawić ludzi bez jadła to grzech, którego nie łagodzi żadna okoliczność; nie stosuje się do niego rozróżnienie na winę dobrowolną i niedobrowolną" – mówi Rabbi Yochanan[1]. W obliczu ludzkiego głodu odpowiedzialność mierzy się tylko „obiektywnie". Nie można jej z siebie zrzucić. Twarz otwiera źródłową rozmowę, której pierwszym słowem jest zobowiązanie i żadna „wewnętrzność" nie pozwala tego zobowiązania uniknąć. Jest mową, która zobowiązuje do rozmowy, która jest początkiem dyskursu upragnionego przez racjonalizm, która jest „siłą", przekonującą nawet „takich, co nie słuchają"[2] i która właśnie dlatego kładzie podwaliny pod prawdziwą uniwersalność rozumu.

[1] Traktat *Synhedryn* 104 b. (Tłumaczenie fragmentu moje – M.K.)

[2] Platon, *Państwo*, wyd. cyt., 327 C.

Odsłanianie bytu w ogóle, choć stanowi podstawę poznania i sensu bytu, jest poprzedzone relacją z bytem, który się wyraża; poziom etyki jest wcześniejszy niż poziom ontologii.

3. Twarz i rozum

Ekspresja nie polega na tym, że ukazuje się zrozumiała forma, która łączy różne człony i zbliża do siebie oddalone części całości. Człony spotykające się w ramach całości zawdzięczają swój sens sytuacji stworzonej przez ich wspólnotę, która z kolei czerpie własny sens z owych połączonych członów. Takie „koło rozumienia" nie jest źródłowym wydarzeniem logiki bytu. Ekspresja jest wcześniejsza niż efekty koordynacji, widoczne dla zewnętrznego obserwatora.

Właściwe wydarzenie ekspresji polega na tym, że byt świadczy o sobie i że jest gwarantem tego świadectwa. Potwierdzać siebie w ten sposób może tylko twarz, to znaczy tylko słowo. Twarz ustanawia początek zrozumiałości, jest początkowością samą, zasadą zasad (*principauté*), królewską suwerennością, która nakazuje w sposób bezwarunkowy. Zasada możliwa jest tylko jako nakaz. Poszukując wpływu, jakiemu miałaby ulegać ekspresja, albo nieświadomego źródła, z jakiego mogłaby płynąć, odkrywamy, że to poszukiwanie zakłada inne świadectwa, a ostatecznie źródłową szczerość ekspresji.

Mowa jako wymiana poglądów na temat świata, język, który zawiera myśli ukryte i który porusza się między szczerością a kłamstwem, zakłada źródłowość twarzy. Bez niej spadałby do rangi jednego z wielu działań, których sens wymaga niekończącej się psychoanalizy lub socjologii i nie mógłby się w ogóle zacząć. Gdyby nie to, że w głębi słowa wciąż żyje ta samoobecność ekspresji, zrywająca ze wszystkimi wpływami, ta panująca pozycja mówiącego, niepodatna na żaden kompromis i na żaden wpływ, ta bezpośrednia prostota relacji

twarzą w twarz, słowo nie wychodziłoby poza poziom zwykłego działania. Jest jednak oczywiste, że chociaż język może włączać się w system działań i służyć za narzędzie, nie jest tylko rodzajem aktywności. Możliwy jest pod warunkiem, że słowo wyrzeka się funkcji aktu i powraca do swojej istoty, którą jest ekspresja.

Ekspresja nie *daje* nam wewnętrzności Innego. Inny, który się wyraża, właśnie się *nie wydaje*, a tym samym zachowuje swobodę kłamania. Ale kłamstwo i prawdomówność zakładają już absolutną autentyczność twarzy – jedyny w swoim rodzaju fakt uobecniania się bytu, któremu obca jest alternatywa prawdy i nieprawdy, który pokonuje dwuznaczność prawdy i fałszu, zagrażającą każdej prawdzie, a także wszystkim wartościom. Uobecnianie się bytu w twarzy nie ma statusu wartości. To, co nazywamy twarzą, jest właśnie owym wyjątkowym uobecnianiem siebie przez siebie, bez żadnej wspólnej miary z ukazywaniem się bytów, które po prostu są dane i które zawsze można podejrzewać o oszustwo, które zawsze mogą okazać się urojeniem. Prawdy mogę szukać dlatego, że nawiązałem już stosunek z twarzą, która jest swoim własnym gwarantem, której epifania jest już jakby słowem honoru. Każdy język rozumiany jako wymiana znaków słownych odnosi się do tego źródłowego słowa honoru. Znak słowny pojawia się tam, gdzie ktoś nadaje czemuś znaczenie dla kogoś innego. Zakłada już zatem autentyczność znaczącego.

Etyczna relacja twarzą w twarz odcina się też od relacji, którą można nazwać mistyczną, a w której inne wydarzenia, inne niż wydarzenie prezentacji bytu we własnej osobie, zakłócają lub sublimują czystą szczerość tej prezentacji; w której upojne wieloznaczności wzbogacają źródłową jednoznaczność ekspresji; w której mowa staje się inkantacją tak, jak modlitwa staje się obrządkiem i liturgią; w której rozmówcy odkrywają, że grają rolę w dramacie zaczynającym się poza nimi. Na tym

polega rozumny charakter relacji etycznej i języka. Żadna bojaźń, żadne drżenie nie mogą naruszyć prostoty i prawości relacji, która zachowuje nieciągłość stosunku, która jest niezgodą na stopienie się w jedno i w której odpowiedź nie uchyla się przed pytaniem. Aktywność poetycka, choć świadoma, podlega wpływom, daje się przez nie unosić i kołysać jak rytmowi, uzależnia się od tworzonego dzieła tak dalece, że sam artysta, zgodnie z wyrażeniem Nietzschego, w dionizyjski sposób przekształca się w dzieło sztuki. Tej aktywności przeciwstawiamy mowę, która w każdej chwili rozrywa czar rytmu i nie pozwala, by inicjatywa przekształciła się w rolę. (Roz)mowa to zrywanie i rozpoczynanie, rozrywanie rytmu, który porywa i unosi rozmówców – to proza.

Twarz, w której uobecnia się Inny – absolutnie inny – nie neguje Toż-Samego, nie gwałci go jak powszechna opinia lub władza, albo jak rzeczywistość magicznie nadprzyrodzona. Pozostaje na miarę tego, kto ją przyjmuje, pozostaje czymś ziemskim. To uobecnianie się jest nieobecnością przemocy, nieprzemocą we właściwym sensie, bo zamiast ranić moją wolność, wzywa ją do odpowiedzialności i usprawiedliwia. Pozbawione przemocy, utrzymuje pluralizm Toż-Samego i Innego. Jest pokojem. Stosunek z Innym – absolutnie innym, tym, który nie ma granicy z Toż-Samym – nie rodzi alergii, jaka osacza Toż-Samego w całości i na której opiera się Heglowska dialektyka. Inny nie jest dla rozumu skandalem, który wpędza go w dialektyczny ruch, ale pierwszym rozumnym pouczeniem i warunkiem wszelkiego nauczania. Rzekomy skandal inności zakłada spokojną identyczność Toż-Samego, pewną siebie wolność, która rozwija się bez skrupułów i dla której wszystko, co obce, jest tylko wędzidłem i ograniczeniem. Ta nieskalana tożsamość, wyzwolona z partycypacji i niezależna w Ja, może jednak utracić spokój, gdy inny byt, zamiast zderzać się z nią na tym samym poziomie, przemawia do niej, to znaczy ukazuje się

w ekspresji jako twarz, przychodzi z wysoka. W takiej chwili wolność zatrzymuje się nie dlatego, że zderzyła się z oporem, ale dlatego, że w onieśmieleniu odkrywa własną arbitralność i winę – ale w poczuciu winy wznosi się do odpowiedzialności. Przypadkowość, to znaczy irracjonalność, odkrywa nie poza sobą, w innym, lecz w sobie samej. O przypadkowości nie decyduje bowiem ograniczenie przez innego, lecz egoizm, będący czymś w sobie nieusprawiedliwionym. Relacja z innym człowiekiem jako relacja z jego transcendencją – relacja z Innym, która kwestionuje brutalną spontaniczność mojej immanencji – wprowadza we mnie coś, czego we mnie nie było. Ale takie „oddziaływanie" na moją wolność kładzie właśnie kres przemocy i przypadkowości, i także w tym sensie ustanawia Rozum. Twierdząc, że przechodzenie od jednej treści do innej, od jednego umysłu do drugiego, odbywa się bez przemocy tylko wtedy, gdy prawda, jakiej naucza mistrz, od zawsze znajdowała się już w umyśle ucznia, ekstrapolujemy majeutykę poza zakres jej prawomocnego stosowania. Idea nieskończoności we mnie, idea „zawartości", która nie mieści się w zawierającym, zrywa z przesądem majeutyki, nie zrywając przez to z racjonalizmem. Idea nieskończoności nie tylko nie gwałci umysłu, ale jest warunkiem wszelkiego braku przemocy, to znaczy ustanawia etykę. Inny nie jest dla rozumu skandalem, który zmusza go do dialektycznego ruchu, lecz pierwszą nauką. Byt, który *przyjmuje* ideę Nieskończoności – przyjmuje, ponieważ nie może wywieść jej z siebie – jest bytem nauczanym w sposób niemajeutyczny, bytem, którego samo istnienie polega na nieustannym przyjmowaniu nauki, na nieustannym wychodzeniu poza siebie (a zatem na czasowości). Myśleć to mieć ideę Nieskończoności, myśleć to być nauczanym. Rozumne myślenie odsyła do nauczania. Nawet gdyby trzymać się formalnej struktury logicznego myślenia, które wychodzi od definicji, trzeba przyznać, że nieskończoność, pozwalająca

wyznaczyć granice pojęć, sama nie może być zdefiniowana. Wymaga „poznania" o nowej strukturze. Próbujemy je opisać jako relację z twarzą, pokazując etyczną istotę tej relacji. Twarz jest oczywistością, która dopiero umożliwia oczywistość – jak boska prawdomówność podtrzymująca Kartezjański racjonalizm.

4. (Roz)mowa ustanawia znaczenie

Mowa jest więc warunkiem funkcjonowania rozumnej myśli: daje jej początek w bycie i pierwszą tożsamość znaczenia w twarzy tego, kto mówi, to znaczy kto się uobecnia, nieustannie wychodząc poza dwuznaczność własnego obrazu i wysyłanych znaków. Mowa warunkuje myślenie: nie jako mowa w jej fizycznej materialności, ale jako nastawienie Toż-Samego wobec Innego, jako pozycja niesprowadzalna do przedstawiania innego człowieka, do intencji myślowej, do świadomości, bo odsyłająca do czegoś, czego żadna świadomość nie może pomieścić: do nieskończoności Innego. Mowa – wydarzenie nieredukowalne – nie rozgrywa się wewnątrz świadomości, która wszystko, nawet obcość cierpienia, znajduje w sobie; mowa przychodzi do mnie od innego człowieka i rozbrzmiewa w świadomości, stawiając ją pod znakiem zapytania. Widząc w mowie pewne nastawienie umysłu, nie pojmujemy jej w sposób bezcielesny, ale właśnie zdajemy sprawę z jej wcielonej istoty, z różnicy, jaka dzieli ją od egologicznej natury konstytuującej, od transcendentalnej myśli idealizmu. Oryginalność mowy w stosunku do intencjonalności konstytuującej, w stosunku do czystej świadomości, polega na tym, że mowa niszczy immanencję: dana myśleniu idea nieskończoności wylewa się poza świadomość. Dzięki wcieleniu dusza nie jest już sparaliżowana, zyskuje nową władzę: władzę przyjmowania, dawania, gościnności, władzę szczodrych rąk. Gdybyśmy

jednak uznali, że wcielenie jest pierwotnym faktem mowy, nie wskazując na strukturę ontologiczną, jaką urzeczywistnia, zrównalibyśmy mowę z działaniem, z cielesnym przedłużeniem myślenia, z przekształcaniem się *myślę* w *mogę* – z tym, co służy bodaj za prototyp pojęcia ciała własnego lub myśli wcielonej, jakie dominuje w części współczesnej filozofii. Niezależnie od całej praktycznej strony mowy, której znaczenia trudno nie doceniać, prezentowane tu stanowisko polega na radykalnym oddzieleniu mowy od działania, ekspresji od pracy.

Do całkiem niedawnych czasów pomijano fundamentalną funkcję mowy w powstawaniu rozumu. Funkcję języka ujmowano w perspektywie jego zależności od rozumu; słowo miało odzwierciedlać myśl. Nominalizm jako pierwszy spróbował przypisać językowi inną funkcję, a mianowicie rolę *narzędzia* rozumu. Symbolika słowa miałaby nie tyle znaczyć myślane treści, co symbolizować rzeczywistość nie dającą się pomyśleć, język wynikałby ze skojarzenia świadomościowych, intuicyjnych, samowystarczalnych i nie wymagających myślenia danych. Jedynym celem tej teorii było wyjaśnienie różnicy między myśleniem, które nie potrafi ująć przedmiotu ogólnego, a językiem, który zdaje się do takiego przedmiotu odnosić. Krytyka Husserla pokazała pozorny charakter tej różnicy i znów całkowicie podporządkowała język rozumowi. Słowo jest oknem; jeśli stanowi przesłonę, trzeba je odrzucić. U Heideggera Husserlowskie esperanto nabiera barwy i ciężaru realności historycznej. Ale język wciąż wiąże się z procesem rozumienia.

Nieufność wobec werbalizmu prowadzi do uznania niekwestionowanego prymatu rozumnego myślenia nad wszystkimi *operacjami* wyrażania, które wprowadzają myślenie w język jako system znaków, czyli wiążą je z językiem, decydując o wyborze tych znaków. Nowsze badania z dziedziny filozofii języka oswoiły nas z ideą głębokiego związku między myśleniem i mówieniem. Merleau-Ponty, między innymi i lepiej niż

inni, pokazał, że myślenie odcieleśnione, myślące mowę nim jeszcze zacznie mówić, myślenie konstytuujące świat mowy i dodające mowę do świata – który miałby najpierw, w operacji zawsze transcendentalnej, składać się ze znaczeń – jest mitem. Albowiem już myślenie operuje w systemie znaków, w języku jakiegoś narodu lub cywilizacji i tylko dlatego może w ogóle cokolwiek znaczyć. Nie wychodzi z wcześniejszego przedstawienia ani z uprzednich znaczeń, ani ze zdań, które wymagałyby już tylko artykulacji; porusza się po omacku. Można więc powiedzieć, że myślenie operuje w obszarze cielesnego „mogę". Operuje w nim, zanim jeszcze sobie to ciało przedstawi lub je ukonstytuuje. Dlatego znaczenie może zaskakiwać myśl, która je myśli.

Dlaczego jednak myślenie koniecznie wymaga języka, dlaczego musi się odwoływać do systemu znaków? Dlaczego przedmiot, nawet ten, który postrzegamy, potrzebuje nazwy, by stać się znaczeniem? Co znaczy mieć sens? W całej tej koncepcji* znaczenie, choć jest dziełem ucieleśnionego języka, pozostaje mimo wszystko „przedmiotem intencjonalnym". Po mediacji mówiącego lub piszącego ciała świadomość konstytuująca odzyskuje wszystkie swoje prawa. Czy jednak nadwyżka znaczenia w stosunku do przedstawienia nie wiąże się z nowym sposobem prezentacji – nowym w porównaniu z intencjonalnością konstytuującą – którego sekretu nie odsłania nawet analiza „intencjonalności ciała"? Czy pośrednictwo znaku konstytuuje znaczenie w ten sposób, że do obiektywnego i statycznego przedstawienia wprowadza „ruch" relacji symbolicznej? Gdyby tak było, znów można by zarzucać językowi, że oddala nas od „rzeczy samych".

Trzeba stwierdzić coś przeciwnego. To nie pośrednictwo znaku tworzy znaczenie, ale dopiero znaczenie (wydarzające

* Tj. koncepcji Merleau-Ponty'ego.

się źródłowo jako relacja twarzą w twarz) umożliwia funkcję znaku. Źródłowej istoty języka nie należy szukać w cielesnej operacji, która odsłania znaczenie przede mną i przed innymi i która tworzy myśl, uciekając się do języka; trzeba go szukać w uobecnianiu się sensu. Nie sprowadza to nas z powrotem do konstytuującej świadomości transcendentalnej, przeciwko której tak gwałtownie – i słusznie – występuje wspomniana teoria języka. Znaczenia nie ukazują się świadomości teoretycznej, nie są dziełem konstytuującej wolności transcendentalnej; *bycie znaczenia polega właśnie na kwestionowaniu tej konstytuującej wolności przez relację etyczną.* Sens stanowi twarz innego człowieka i każde użycie słów mieści się już wewnątrz źródłowej relacji językowej, jaką jest relacja twarzą w twarz. Każde użycie słowa zakłada rozumienie tego pierwotnego znaczenia, ale rozumienie, które, zanim da się zinterpretować jako „świadomość czegoś", jest stosunkiem społecznym i zobowiązaniem. Znaczenie to Nieskończoność, a Nieskończoność nie ukazuje się transcendentalnemu myśleniu ani nawet sensownemu działaniu, lecz uobecnia się w Innym; staje przede mną jako twarz, kwestionuje mnie i *zobowiązuje* swoją istotą nieskończoności. Owo „coś", co nazywamy znaczeniem, pojawia się w bycie wraz z mową dlatego, że istotą mowy jest relacja z Innym. Relacji tej nie można dodać do wewnętrznego monologu – choćby pod postacią „cielesnej intencjonalności" Merleau-Ponty'ego – tak, jak można dodać adres do paczki nadawanej na poczcie; przyjęcie bytu, który pojawia się w twarzy, etyczne wydarzenie relacji społecznej, rządzi już mową wewnętrzną. Wydarzająca się w twarzy epifania nie daje się ukonstytuować na podobieństwo wszystkich innych bytów właśnie dlatego, że „objawia" nieskończoność. Znaczeniem jest nieskończoność, to znaczy inny człowiek. To, co zrozumiałe (*l'intelligible*) nie jest pojęciem, lecz zrozumiałością bytu osobowego (*une intelligence*). Znaczenie jest wcześniejsze

od *Sinngebung* i nie usprawiedliwia idealizmu, lecz wyznacza jego granicę.

W pewnym sensie znaczenie jest dla postrzeżenia tym, czym symbol dla symbolizowanego przedmiotu. Symbol wyraża nieadekwatność świadomościowej danej w stosunku do symbolizowanego bytu, wskazuje, że świadomość potrzebuje i łaknie bytu, którego jej brakuje, a o którego istnieniu świadczy sama ostrość, z jaką przeżywana jest jego nieobecność – jakby możność przeczuwała akt. Znaczenie przypomina symbol, ponieważ w nim także ujmowany byt wykracza poza ujmującą go intencję. Ale niewyczerpany nadmiar nieskończoności wylewa się poza każdą aktualną świadomość. To wylewanie się nieskończoności, czyli twarz, nie daje się wypowiedzieć w terminach aktów świadomych, w metaforyce światła i rzeczywistości zmysłowej. Etyczny wymóg twarzy kwestionuje świadomość, która ją przyjmuje. Świadomość zobowiązania nie jest już świadomością, bo wyrywa świadomość z jej centralnego położenia i podporządkowuje ją Innemu.

Jeżeli relacja twarzą w twarz stanowi podstawę języka, jeżeli twarz przynosi pierwotne znaczenie, ustanawia w bycie samą możliwość znaczenia, to język nie tylko służy rozumowi, ale jest rozumem. Rozum pojęty jako bezosobowe prawo nie pozwala wytłumaczyć (roz)mowy, bo wchłania i likwiduje wielość rozmówców. Rozum, będąc czymś jedynym, nie może rozmawiać z innym rozumem. Można wprawdzie pomyśleć rozum naturalistycznie, uznając go za przynależny jednostkowej świadomości system praw rządzących naturą tej świadomości, zindywidualizowanej jak wszystkie byty przyrodnicze, a dodatkowo ujednostkowionej w postaci Ja. Zgodność między świadomościami wypadałoby wtedy tłumaczyć podobieństwem między bytami, które zostały ukształtowane w taki sam sposób. Język sprowadzałby się do systemu znaków, które w różnych świadomościach budzą podobne myśli. Trzeba

w takim wypadku pominąć intencjonalność rozumnego myślenia, otwierającego się na uniwersalny porządek i podjąć ryzyko naturalistycznego psychologizmu, przeciwko któremu wymierzone zostały celne argumenty z pierwszego tomu *Badań logicznych*.

Można również, cofając się przed takimi konsekwencjami i chcąc pozostać w większej zgodzie z tym, co „zjawiskowe", nazwać rozumem wewnętrzną spójność pewnego idealnego porządku, urzeczywistniającego się w samym bycie, w miarę jak jednostkowa świadomość, która się tego porządku uczy lub która go wznosi, rezygnuje ze swojej jednostkowej partykularności i „sobości" (*ipséité*), bądź to wycofując się do sfery noumenalnej, gdzie bezczasowo spełnia rolę absolutnego podmiotu w „ja myślę", bądź też rozpuszczając się w uniwersalnym porządku państwa, który początkowo zdawała się konstytuować. W obu wypadkach rola języka polega na rozpuszczaniu „sobości" (*ipséité*) jednostkowego bytu świadomego, zasadniczo sprzecznego z rozumem – albo po to, by przekształcić go w nie mówiące już „ja myślę", albo po to, by unicestwić go w jego własnym dyskursie i w państwie, gdzie byłby już tylko sądzony przez historię zamiast być jej sędzią, to znaczy w którym przestawałby być sobą.

W takim racjonalizmie nie ma miejsca na stosunek społeczny, czyli na relację, której człony pozostają w niej absolutne (*s'absolvent*).

Próżno hegliści składają na karb ludzkiej zwierzęcości świadomość tyranii, jakiej zaznaje jednostka poddana bezosobowemu prawu; powinni jeszcze wyjaśnić, jak takie rozumne zwierzę jest w ogóle możliwe, dlaczego partykularnemu Ja może doskwierać uniwersalność idei i w jaki sposób egoizm mógłby abdykować.

Jeżeli jednak rozum żyje w języku, jeżeli pierwotna racjonalność rozbłyskuje w opozycji twarzą w twarz, jeżeli pierwszym

rozumieniem, pierwszym znaczeniem, jest nieskończona zrozumiałość (*l'intelligence*) obecna w twarzy (to znaczy taka, która do mnie mówi); jeżeli rozum definiuje się przez znaczenie, a nie znaczenie przez bezosobowe struktury rozumu, jeżeli stosunek społeczny poprzedza pojawienie się struktur bezosobowych, jeżeli uniwersalność panuje jako obecność człowieczeństwa w oczach, które na mnie patrzą, jeżeli wreszcie to spojrzenie wzywa mnie do odpowiedzialności i poświęca (*consacre*)* moją wolność, pozwalając jej stać się odpowiedzialnością i darem z siebie – jeżeli tak jest, to wznoszenie się do rozumu nie niszczy pluralizmu relacji społecznych. Przeciwnie, jest jego warunkiem. Rozum nie wnosi do Ja elementu bezosobowego, lecz sprawia, że byt wyłaniający się z rozkoszowania się, byt oddzielony, może wejść w stosunek społeczny, ponieważ już samo jego oddzielenie stanowi konieczny warunek tego, by nieskończoność – która spełnia się jako nieskończona w relacji twarzą w twarz – mogła *być*.

5. *Mowa i obiektywność*

Świat sensowny to świat, w którym istnieje inny człowiek, bo tylko dzięki innemu człowiekowi świat mojego rozkoszowania się staje się tematem obdarzonym znaczeniem. Rzeczy uzyskują znaczenie racjonalne, a nie tylko po prostu użytkowe, ponieważ relacje, jakie z nimi utrzymuję, wiążą się z obecnością Innego. Oznaczając jakąś rzecz, oznaczam ją dla innego człowieka. Akt oznaczania modyfikuje moją relację z rzeczami, którymi do tej pory tylko cieszyłem się i które posiadałem, umieszcza rzeczy w perspektywie Innego. Posługiwanie się znakiem nie polega po prostu na zastąpieniu bezpośredniej

* Zob. przypis tłumacza na s. 187.

relacji z rzeczami relacją pośrednią, lecz nadaje rzeczom charakter możliwych darów, odrywa je od prywatnego użytkowania, czyni obcymi, zewnętrznymi. Słowo, które oznacza rzeczy, świadczy o tym, że są one wspólne mnie i innym ludziom. Obiektywność przedmiotów nie wypływa z zawieszenia użytkowania i rozkoszowania się, dzięki któremu w pewien sposób posiadam rzeczy, chociaż ich nie zabieram dla siebie (*sans les assumer*). Obiektywność wynika z mowy, która pozwala zakwestionować posiadanie. To uwolnienie ma sens pozytywny: rzeczy wkraczają w sferę tego, co inne. Rzecz staje się tematem. Tematyzować to ofiarowywać świat Innemu w słowie. Właśnie dlatego „dystans" wobec przedmiotu wykracza poza sens przestrzenny.

Obiektywność nie jest korelatem jakiejś cechy odosobnionego podmiotu, lecz jego relacji z Innym. Obiektywizacja to dzieło mowy, dzięki któremu podmiot odrywa się od posiadanych rzeczy, jakby wznosił się nad własną egzystencję, jakby się od niej oddzielał, jakby istnienie, którym istnieje, niezupełnie było jego udziałem. Jest to dystans bardziej radykalny niż jakikolwiek dystans wobec świata. Podmiot musi się zdystansować do własnego bytu, zdystansować o wiele radykalniej niż przez dystans domu, który jeszcze umieszcza go w bycie. Negacja, nawet kiedy dotyczy całości świata, pozostaje wewnętrzna w stosunku do całości. Aby mógł powstać obiektywny dystans, podmiot, choć jest w bycie, w pewnym sensie jeszcze w nim być nie może, w pewnym sensie musi być jeszcze nienarodzony – nie może istnieć w przyrodzie. Kiedy podmiot zdolny do obiektywizacji nie *jest* jeszcze w pełni, owo „jeszcze nie", jakby możność w stosunku do aktu, nie oznacza czegoś mniej niż byt, lecz czas. Świadomość przedmiotu – tematyzacja – zakłada dystans wobec siebie, który może mieć tylko naturę czasu. Inaczej mówiąc, zakłada świadomość siebie – pod warunkiem,

że występujący w świadomości siebie „dystans siebie do siebie" uznamy za dystans czasowy. Ale czas może oznaczać „jeszcze nie", które nie jest wcale „mniejszym bytem" – i w ten sposób oddzielać zarazem od bytu i od śmierci – tylko jako niewyczerpana przyszłość nieskończoności, a zatem jako to właśnie, co wydarza się w relacji mowy. Podmiot wznosi się nad własną egzystencję, gdy posiadane przez siebie rzeczy oznacza dla innego człowieka, to znaczy tylko wtedy, gdy mówi. Ale wyzwolenie się od samego siebie, jakiego wymaga takie wyzbycie się własności, zawdzięcza on przyjęciu nieskończoności Innego. Ostatecznie czerpie je z Pragnienia, które nie płynie z braku lub ograniczenia, lecz z nadmiaru idei Nieskończoności.

Mowa umożliwia obiektywność przedmiotów i ich tematyzację. Już Husserl twierdził, że obiektywność myśli polega na jej ważności dla wszystkich. Poznawać obiektywnie znaczy więc konstytuować swoje myślenie w taki sposób, by zawierało już odniesienie do myśli innych ludzi. Treści, które komunikuję, konstytuuję więc od razu w perspektywie innych. Mówiąc, nie przekazuję innemu człowiekowi tego, co obiektywne dla mnie: obiektywne staje się obiektywnym dopiero dzięki komunikacji. Ale u Husserla Inny, który tę komunikację umożliwia, jest najpierw konstytuowany przez monadyczne myślenie. Podstawę obiektywności stanowi proces czysto subiektywny. Uznając relację z Innym za relację etyczną, przezwyciężamy trudność, jaka powstaje nieuchronnie, gdy filozofia, wbrew Kartezjuszowi, wychodzi od *cogito*, które ustanawia się w sposób absolutnie niezależny od Innego.

Przy końcu *Medytacji trzeciej* okazuje się, że Kartezjańskie *cogito* opiera się w istocie na pewności boskiego, nieskończonego istnienia, dzięki któremu wątpiące Ja odkrywa siebie i pojmuje własną skończoność. Dla Kartezjusza, inaczej niż dla filozofów współczesnych, skończoność nie mogłaby się okreś-

lić bez odniesienia do nieskończoności, na przykład wychodząc od śmiertelności podmiotu. Kartezjański podmiot zajmuje punkt widzenia zewnętrzny w stosunku do siebie samego i tylko w ten sposób może siebie uchwycić. Chociaż w pierwszym ruchu Kartejusz uzyskuje niewątpliwą świadomość siebie, w drugim ruchu – w refleksji nad refleksją – odkrywa warunki tej pewności. Ta pewność polega na jasności i wyraźności *cogito*, ale można do niej dążyć tylko dlatego, że w skończonym myśleniu obecna jest nieskończoność, bez której myślenie nie byłoby świadome własnej skończoności: *...manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem*?[3]

Czy usytuowanie myśli w łonie nieskończoności, która ją stworzyła i która zaszczepiła jej swoją ideę, może odsłonić się przed rozumowaniem albo przed intuicją, choć odnoszą się one tylko do ustanowionych przez siebie tematów? Nieskończoność nie daje się stematyzować, a różnica między rozumowaniem i intuicją nie ma żadnego związku z dostępem do nieskończoności. Czy relacja z nieskończonością – relacja o dwoistej strukturze, skoro nieskończoność jest obecna dla bytu skończonego, ale obecna poza nim – ma coś wspólnego z teoretycznością? Uznaliśmy ją za relację etyczną. Husserl, który w *cogito* widzi subiektywność bez żadnego oparcia poza nią, konstytuuje nawet ideę nieskończoności, czyniąc z niej przedmiot. Niekonstytuowany charakter nieskończoności u Kartezjusza zostawia drzwi otwarte. Odno-

[3] *Oeuvres de Descartes*, oprac. Ch. Adam i P. Tannery, Cerf, Paris 1897 - 1913, t. VII, s. 45 - 46.

szenie się skończonego *cogito* do nieskończoności Boga nie polega po prostu na tematyzowaniu Boga. Wszystkie przedmioty mogę wywieść z siebie, ponieważ je obejmuję. Ale idea Nieskończoności nie jest dla mnie przedmiotem. Dowód ontologiczny opiera się na przekształceniu tego „przedmiotu" w byt niezależny ode mnie. Bóg jest Innym. Jeśli myślenie polega na odnoszeniu się do przedmiotu, należy wnosić, że myślenie nieskończoności nie jest myślą. Czym zatem jest pozytywnie? Kartezjusz nie zadaje tego pytania. Jest w każdym razie oczywiste, że intuicja nieskończoności zachowuje u niego sens racjonalistyczny i w żadnym razie nie oznacza zalewania świadomości przez Boga za pośrednictwem jakiejś wewnętrznej emocji. Kartezjusz, lepiej niż wszyscy idealiści i realiści, odkrywa relację z całkowitą innością, z innością niesprowadzalną do wewnętrzności, która mimo to nie gwałci *cogito*; odkrywa receptywność bez bierności, stosunek między wolnościami.

Ostatni akapit *Medytacji trzeciej* powraca do relacji z nieskończonością, która, choć dana myśleniu, wykracza poza myślenie i staje się relacją osobową. Kontemplacja przekształca się się w podziw, adorację i radość. Nie chodzi już o „nieskończony przedmiot", wciąż jeszcze poznawany i tematyzowany, ale o majestat: ...*placet hic aliquamdiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere et immensi huius luminis pulchritudinem quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximum cujus in hac vita capaces simus voluptatem percipi posse experimur...*

Nie wydaje nam się, by akapit ten był stylistycznym ozdobnikiem lub przezornym hołdem wobec religii; świadczy o przekształcaniu się idei nieskończoności, którą przyniosło poznanie, w Majestat odkrywany jako twarz.

6. Inny i Inni

Uobecnianie się twarzy – ekspresja – nie odsłania wewnętrznego, zamkniętego uprzednio świata, nie odkrywa nowego obszaru, który można byłoby zrozumieć i zawłaszczyć. Przeciwnie, wzywa mnie ponad tym, co dane i co mowa czyni nam wspólnym. To, co dajemy, to, co bierzemy, jest tylko zjawiskiem, odkrytym i dającym się wziąć, wegetacją, którą można zawiesić w posiadaniu. Dopiero ukazanie się twarzy wprowadza mnie w stosunek z bytem. *Istnienie tego bytu* – nieredukowalne do zjawiskowości rozumianej jako nierzeczywista rzeczywistość – dokonuje się (*s'effectue*) w pilnej, nie dającej się odroczyć konieczności odpowiedzi, do której jestem wezwany. Odpowiedź różni się od „reakcji", jaką wywołuje to, co dane, ponieważ nie może zostać „między nami", jak działania podejmowane wobec rzeczy. Wszystko, co dzieje się tu „między nami", dotyczy wszystkich, twarz, która na mnie patrzy, pojawia się w pełnym blasku porządku publicznego, nawet jeśli próbuję się z niego wyrwać, szukając cichego porozumienia z rozmówcą, dążąc do relacji prywatnej i potajemnej.

Mowa jako obecność twarzy nie zaprasza do cichego porozumienia z wybranym bytem, do relacji „ja – ty", która sobie wystarcza i zapomina o całym świecie; jej szczerość wzdraga się przed potajemną miłością, w której szczerość ginie wraz z sensem języka, przekształcając się w śmiech albo w zakochane gruchanie. W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością. Nie w tym sensie, że najpierw pojawia się twarz, a potem ukazywany lub wyrażany przez nią byt troszczy się o sprawiedliwość. Epifania twarzy jako twarzy otwiera na człowieczeństwo. Twarz w swym ogołoceniu ukazuje mi nagość biedaka i obcego, ale to ubóstwo i to wygnanie, choć odwołują się do mojej władzy, choć zwracają się do mnie, nie oddają mi się jak dane

przedmioty, pozostają ekspresją twarzy. Biedak, obcy, ukazuje się jako równy. Jego równość w tym istotowym ubóstwie polega na odnoszeniu się do *trzeciego*, który w ten sposób obecny jest na spotkaniu i któremu mimo całej swej nędzy drugi człowiek już służy. *Przyłącza się* do mnie. Ale sprawia, że to ja przyłączam się do niego, by mu służyć, i rozkazuje mi jako Mistrz i Pan*. Jednak ten rozkaz może mnie dotyczyć tylko o tyle, o ile sam jestem panem, a w konsekwencji jest rozkazem, który każe mi rozkazywać. *Ty* pojawia się przed *my*. Być *my* nie znaczy potrącać się w tłumie ani gromadzić się wokół wspólnego zadania. Obecność twarzy – nieskończoność Innego – jest ogołoceniem, obecnością trzeciego (to znaczy całej ludzkości, która na nas patrzy) i rozkazem, który każe mi rozkazywać. Dlatego relacja z innym człowiekiem, (roz)mowa, nie tylko kwestionuje moją wolność, nie tylko wzywa mnie przez Innego do odpowiedzialności, nie tylko jest słowem, które sprawia, że wyzbywam się tego, co posiadam, a co zamyka mnie w sobie, które wypowiada świat obiektywny i wspólny – ale jest także kazaniem, upominaniem, mową profetyczną. Słowo profetyczne w sposób istotny odpowiada epifanii twarzy, podszywa wszelką (roz)mowę, nie jako wywód na tematy moralne, ale jako nieredukowalny moment (roz)mowy związany istotowo z epifanią twarzy i świadczący o obecności trzeciego, całej ludzkości, w oczach, które na mnie patrzą. Każda relacja społeczna jest pochodną obecności Innego przed Toż-Samym, obecności, która nie wymaga żadnego pośrednictwa obrazu czy znaku, która jest samą ekspresją twarzy. Istota uspołecznienia

* Francuskie *maître* znaczy zarazem „pan", „mistrz", „nauczyciel" – wieloznaczność, która dla myśli Lévinasa jest ważna, a której w tłumaczeniu na polski nie można zachować inaczej, niż podając parę odpowiedników jednocześnie. We wcześniejszych partiach książki *le maître* tłumaczyłam na ogół słowem „nauczyciel", o czym decydował kontekst. Jednak Lévinasowski nauczyciel jest też zawsze mistrzem i panem.

umyka nam, gdy widzimy w nim jakby rodzaj, łączący podobne jednostki. Owszem, istnieje gatunek ludzki jako gatunek biologiczny i wspólna funkcja, jaką ludzie mogą spełniać w świecie rozumianym jako całość, pozwala objąć ich wspólnym pojęciem. Ale ludzka wspólnota, którą ustanawia język i w której rozmówcy pozostają absolutnie odseparowani, nie jest jednością rodzaju. Można ją nazwać pokrewieństwem wszystkich ludzi. Jednak to, że wszyscy ludzie są braćmi, nie wynika z ich podobieństwa ani ze wspólnej przyczyny, której byliby skutkami, niczym medale odsyłające do matrycy, na której je wybito. Ojcostwo nie sprowadza się do przyczynowości, która w tajemniczy sposób obejmuje wszystkie jednostki i przez nie mniej tajemniczy skutek określa fenomen wspólnego losu.

Źródłowy fakt braterstwa ustanawiany jest przez moją odpowiedzialność wobec twarzy, która na mnie patrzy i która jest absolutnie obca (gdyż jej epifania obejmuje oba te momenty). Ojcostwo nie jest przyczynowością, lecz powołaniem do życia takiego jedynego bytu (*l'unicité*), z którym jedyność ojca jest jednocześnie tożsama i nietożsama[4]. Nietożsamość polega konkretnie na zajmowaniu pozycji brata i zakłada, że obok mnie istnieją inne jedyne byty, to znaczy że moja własna jedyność wyraża zarazem moją samowystarczalność i moją cząstkowość – fakt, iż stoję (*ma position*) przed twarzą Innego. Właśnie w takim przyjmowaniu twarzy (przyjmowaniu, które natychmiast czyni mnie odpowiedzialnym, bo Inny przychodzi z wymiaru wysokości i panuje nade mną) zostaje ustanowiona równość. Równość albo powstaje wtedy, gdy Inny rozkazuje Toż-Samemu i objawia mu się w odpowiedzialności, albo jest tylko abstrakcyjną ideą i pustym słowem. Nie można jej oddzielić od przyjmowania twarzy, którego jest momentem.

[4] Zob. dalej, s. 336 - 337.

Sam status człowieczeństwa zakłada braterstwo i ideę rodzaju ludzkiego. Idea ta różni się radykalnie od koncepcji głoszącej, iż ludzkość powstała na zasadzie podobieństwa z połączenia wielu rodzin, które narodziły się z kamieni rzuconych przez Deukaliona i, stoczywszy walkę egoizmów, utworzyły w końcu jedną społeczność. Ludzkie braterstwo ma dwa aspekty: z jednej strony zakłada indywidualności, których status logiczny nie sprowadza się do statusu ostatecznych różnic w ramach jednego rodzaju; ich szczególność polega na tym, że każda z nich odnosi się do siebie samej (jednostki, które łączyłaby wspólnota rodzaju, nie byłyby od siebie dostatecznie oddzielone); z drugiej strony – zakłada wspólnotę ojca, jakby wspólnota rodzaju zbliżała w stopniu niewystarczającym. Społeczeństwo musi być wspólnotą braterską, aby być na miarę prostoty – bliskości we właściwym sensie – z jaką uobecnia się i z jaką jest przyjmowana twarz. Idea tego ludzkiego pokrewieństwa, tej ludzkiej rasy, która wywodzi się z przyjmowania twarzy Innego w wymiarze wysokości, w odpowiedzialności za siebie i za Innego – oznacza monoteizm.

7. *Asymetria relacji międzyosobowej*

Obecność twarzy, która przychodzi spoza świata, ale wprowadza mnie w ludzkie braterstwo, nie przygniata mnie jak numeniczne bóstwo, budzące bojaźń i drżenie. Być w relacji, pozostając w niej bytem absolutnym (*s'absolvant*) znaczy mówić. Inny człowiek nie tylko *ukazuje się* w twarzy – jak zjawisko podporządkowane działaniu i panowaniu wolności. Jest nieskończenie odległy od samej relacji, w którą wchodzi, i uobecnia się w niej od razu w sposób absolutny. Ja również uwalnia się z relacji, właśnie gdy wchodzi w relację z bytem absolutnie oddzielonym. Twarz, jaką inny człowiek zwraca

w moją stronę, nie rozpuszcza się w przedstawieniu twarzy. Słyszeć nędzę, która woła o sprawiedliwość, nie znaczy przedstawiać sobie jakiś obraz, lecz stawać się odpowiedzialnym, być jednocześnie czymś więcej i czymś mniej niż byt uobecniający się w twarzy. Czymś mniej, bo twarz wzywa mnie do moich obowiązków i sądzi mnie. Byt, który się w niej uobecnia, przychodzi z wymiaru wysokości, wymiaru transcendencji, ukazuje się jako obcy, ale nie przeciwstawia mi się jak przeszkoda albo jak wróg. Czymś więcej, bo pozycja *Ja* pozwala mi odpowiedzieć na istotową nędzę Innego, znaleźć sposób, aby zaradzić jego nędzy. Inny, który panuje nade mną w swojej transcendencji, jest także obcym, wdową i sierotą – tym, wobec kogo mam obowiązki.

Te różnice między Innym a mną nie zależą od różnych „właściwości", przysługujących z jednej strony mnie, a z drugiej strony Innemu, ani od różnych dyspozycji psychologicznych, jakie mogłyby ujawnić się w naszych umysłach podczas spotkania. Wiążą się z istotą układu Ja-Inny, z nieuchronnym *ukierunkowaniem* bytu, który wychodzi „od siebie" ku „Innemu". Pierwszeństwo tego ukierunkowania w stosunku do znajdujących sobie w nim miejsce członów, które tylko dzięki tej orientacji mogą się w ogóle wyłonić – oto jak można streścić podstawowe tezy tej pracy.

Byt nie jest *najpierw*, aby dopiero potem rozpaść się i ustąpić miejsca różnorodności, której wszystkie elementy utrzymują ze sobą wzajemne relacje, odsyłając w ten sposób do całości, z której się wywodzą i w której łonie może się ewentualnie pojawić byt istniejący dla siebie – Ja stające naprzeciw innego Ja. Taki rozwój wypadków można by opisać w dyskursie zewnętrznym wobec tych wypadków. Ale ze skierowania się Ja ku Innemu nie wynika nawet język, pozwalający o tym opowiedzieć. Język nie występuje *wobec* (*devant*) korelacji, z której Ja czerpałoby swoją tożsamość, a Inny swoją inność.

Separacja w języku nie znaczy, że dwa byty istnieją w eterycznej przestrzeni, w której separacja jest tylko echem jedności. Separacja jest nade wszystko faktycznością bytu, który żyje *gdzieś czymś*, to znaczy który się rozkoszuje. Tożsamość Ja wynika z jego egoizmu, używanie życia zapewnia mu wyspiarską samowystarczalność i tylko dzięki twarzy uczy się nieskończoności, od której ta samowystarczalność je oddziela. To prawda, że egoizm wydarza się na gruncie nieskończonej inności bytu, ale inność urzeczywistnia się tylko jako idea Nieskończoności w bycie odseparowanym. To prawda, że Inny wzywa byt odseparowany, jednak to wezwanie nie znaczy, że Inny domaga się korelatu. Pozwala istnieć bytowi, który wywodzi się z siebie, to znaczy który pozostaje oddzielony i który może zamknąć się na budzące go wezwanie. Ale może też przyjąć twarz nieskończoności, korzystając ze wszystkich zasobów swojego egoizmu: ekonomicznie. Mowa nie powstaje w środowisku jednorodnym, czyli abstrakcyjnym, lecz w świecie, w którym trzeba pomagać i dawać. Zakłada Ja, egzystencję oddzieloną i używającą życia, która nie przyjmuje twarzy i głosu z drugiego brzegu z pustymi rękami. Wielość w bycie, który nie podlega totalizacji, lecz rysuje się jako braterstwo i rozmowa, mieści się w „przestrzeni" istotowo asymetrycznej.

8. *Wola i rozum*

(Roz)mowa warunkuje myślenie, bo tym, co pierwotnie zrozumiałe, nie jest pojęcie, lecz zrozumiałość bytu osobowego (*une intelligence*), której nienaruszalną zewnętrzność wypowiada twarz mówiąca: „Nie zabijesz". Istota rozmowy jest etyczna. Wypowiadając to twierdzenie, odrzucamy idealizm.

W idealizmie rzeczywistość intelligibilną tworzy system spójnych, idealnych relacji, które uobecniają się przed pod-

miotem, gdy wkracza on w ten porządek, rozpuszczając się w idealnych relacjach. Podmiot nie zawiera żadnych zasobów odpornych na słońce intelligibilności. Jego wola równa się jego rozumowi, a jego separacja jest iluzoryczna (choć sama możliwość iluzji świadczy o istnieniu subiektywnego, przynajmniej podziemnego źródła, którego byt intelligibilny nie jest w stanie zupełnie wysuszyć).

Doprowadzony do końca idealizm sprowadza wszelką etykę do polityki. Inny człowiek i Ja funkcjonują jako elementy idealnego rachunku, czerpią z tego rachunku swój rzeczywisty byt i wchodzą we wzajemne stosunki pod wpływem idealnych konieczności, które ich zewsząd przenikają. Grają rolę momentów w systemie, a nie rolę źródła. Społeczeństwo polityczne jawi się jako pluralizm, który wyraża wielość wykładni systemu. W królestwie celów, gdzie osoby określa się wprawdzie przez wolę, ale gdzie wolę definiuje się przez związek z powszechnością – gdzie wola jest rozumem, choćby praktycznym – fundamentem wielości pozostaje tylko nadzieja na szczęście. Tylko tak zwana zwierzęca zasada szczęścia, której nie da się uniknąć w opisie woli, nawet jeśli wola jest praktycznym rozumem, utrzymuje pluralizm w społeczeństwie rozumnych duchów.

W tym świecie bez rzeczywistej wielości język traci znaczenie społeczne, rozmówcy rezygnują ze swojej wyjątkowości, pragnąc nie jeden drugiego, lecz tego, co powszechne. Język równa się tworzeniu rozumnych instytucji, w których bezosobowy rozum, obecny już w mówiących osobach i stanowiący podstawę ich faktycznego bytu, staje się obiektywny i skuteczny: każdy byt szczegółowy istnieje w oderwaniu od wszystkich innych, ale wola każdego, sama jego „sobość" (*ipséité*), od początku pragnie tego, co powszechne lub rozumne, to znaczy neguje samą swą szczegółowość. Język, spełniając swoją dyskursywną istotę, stając

się spójnym dyskursem powszechnym, urzeczywistnia również powszechność państwa, w którym wielość rozpuszcza się, a rozmowa ustaje z braku rozmówców.

Aby utrzymać pluralizm w bycie, czyli wyjątkowość osoby, nie ma sensu odróżniać woli od intelektu lub woli od rozumu, jeżeli za chwilę stwierdzamy, że dobra wola to wola, która uznaje jasne idee albo która w podejmowaniu decyzji powoduje się wyłącznie szacunkiem dla powszechności. Wola, jeśli w taki czy inny sposób zmierza do rozumu, jest już rozumem, rozumem szukającym się lub się tworzącym. Taką swoją istotę odsłania u Spinozy i Hegla. Jednak utożsamieniu woli z rozumem, do czego ostatecznie prowadzi idealizm, sprzeciwia się całe patetyczne doświadczenie ludzkości, które Heglowski lub Spinozjański idealizm spycha w sferę subiektywności i wyobrażenia. Ten sprzeciw jest ważny nie jako protest jednostki, która odrzuca system i rozum, to znaczy nie jako czysta arbitralność, której nie może uciszyć perswazja spójnego dyskursu, lecz jako afirmacja, która ten sprzeciw umożliwia. Sprzeciw nie polega bowiem na tym, że zamykamy oczy na byt i jak szaleńcy walimy głową w ścianę, próbując przezwyciężyć świadomość własnych niedostatków, własnej nędzy i własnego wygnania, przekształcając upokorzenie w rozpaczliwą dumę. Sprzeciw wyrasta z pewności nadwyżki, jaki w stosunku do pełni bytu – bytu nieruchomego albo bytu w akcie – stanowi egzystencja oddzielona i pragnąca, to znaczy *z nadwyżki, jaka urzeczywistnia się przez obcowanie z nieskończonością*, z nieustannej nadwyżki, przez którą spełnia się samo nieskończenie (*l'infinitude*) nieskończoności. Protest przeciwko utożsamianiu woli z rozumem nie płynie z umiłowania arbitralności, co byłoby absurdalne i niemoralne i co usprawiedliwiałoby intencję tego utożsamienia. Płynie z pewności, że ideał bytu wiecznie spełnionego i myślącego tylko siebie nie może być ontologicznym wzorem dla życia, dla

stawania się, które żyje wciąż odnawianym Pragnieniem, relacją społeczną. Życia nie można rozumieć po prostu jako umniejszenia, upadku albo jako zarodka czy możliwości bytu. Istnienie indywidualne i osobowe liczy się i działa niezależnie od powszechności, która je podobno kształtuje, a która nie pozwala nawet wyjaśnić, jak takie indywidualne istnienie jest w ogóle możliwe, jak jest możliwy upadek, z którego ono ponoć wynika. *Istnienie jednostkowe i osobowe jest konieczne do tego, by Nieskończoność mogła urzeczywistnić się jako nieskończona*[5]. Bergson, u którego trwanie nie naśladuje już nieruchomej wieczności, a także Heidegger, u którego możliwość nie odnosi się już jako δύναμις do ἔργον, pokazują z całą mocą, że życia nie sposób uznać za pochodną bytu. Heidegger pozbawia życie celowego charakteru potencji zmierzającej do aktu. Myśl, że możliwe jest coś więcej niż byt albo coś ponad bytem, zawarta jest w idei stworzenia, w świetle której Bóg wykracza poza swój status bytu wiecznie z siebie zadowolonego. Ale pojęcie bytu ponad bytem nie pochodzi z teologii. To Platońska idea Dobra, choć nie odegrała roli w zachodniej filozofii, wyrastającej z Arystotelesa, nadaje temu pojęciu godność myśli filozoficznej, a co za tym idzie, nie pozwala sprowadzać go do jakiejś mądrości Wschodu.

Gdyby subiektywność była tylko ułomnym sposobem bycia, różnica między wolą i rozumem prowadziłaby istotnie do wniosku, że wola jest arbitralna, że stanowi zwykłą negację zalążkowego lub wirtualnego rozumu drzemiącego w Ja, a w konsekwencji negację samego Ja, że jest przemocą bytu wobec samego siebie. Jeżeli, przeciwnie, subiektywność wydarza się jako byt oddzielony w relacji z innym absolutnie innym, to znaczy w relacji z innym człowiekiem; jeżeli twarz przynosi pierwsze znaczenie, a zatem pozwala dopiero wyłonić się

[5] Zob. dalej: „Prawda woli", s. 290 i n.

racjonalności – wola różni się gruntownie od intelligibilnego bytu, ale nie powinna go ani pojmować, ani w nim zaniknąć, bo sama jego zrozumiałość polega na postępowaniu etycznym, to znaczy na odpowiedzialności, do jakiej wolę zaprasza. Wola jest wolna, by wziąć na siebie tę odpowiedzialność w sposób, w jaki zechce, ale nie jest wolna, by odrzucić odpowiedzialność jako taką, nie może ignorować sensownego świata, do jakiego wprowadza ją twarz Innego. W *przyjęciu twarzy wola otwiera się na rozum*. Język nie sprowadza się do majeutycznego budzenia myśli wspólnych wszystkim bytom. Nie przyśpiesza dojrzewania wspólnego wszystkim rozumu. Naucza i wprowadza do myśli coś nowego; wprowadzanie do myśli czegoś nowego, idea nieskończoności – oto właściwe dzieło rozumu. Absolutnie nowy jest inny człowiek. Rozum nie przeciwstawia się doświadczeniu. Doświadczenie absolutne, doświadczenie czegoś, co w żadnym razie nie jest *a priori*, stanowi rozumność samą. Odkrywając, że doświadczenie wiąże się z innym człowiekiem, z tym, kto z istoty jest w sobie, kto może mówić i kto w żadnym wypadku nie prezentuje się jak przedmiot – godzimy *nowość*, jaką przynosi doświadczenie, ze starym sokratejskim wymogiem, zgodnie z którym nic nie powinno gwałcić umysłu (wymogiem podnoszonym także przez Leibniza, właśnie dlatego odmawiającego monadom okien). Obecność etyczna jest jednocześnie inna i pozbawiona przemocy. Ponieważ aktywność rozumu zaczyna się wraz z mową, podmiot nie traci swej wyjątkowości, a jedynie potwierdza swoją separację. Nie wchodzi we własny dyskurs, aby w nim zaniknąć. Pozostaje apologią. Wejście w sferę rozumu nie oznacza utraty jednostkowości właśnie dlatego, że jest językiem, to znaczy odpowiadaniem bytowi, który mówi w twarzy i który dopuszcza tylko odpowiedź osobową, czyli akt etyczny.

Rozdział III

RELACJA ETYCZNA I CZAS

1. Pluralizm i subiektywność

Separacja – dokonująca się konkretnie jako zamieszkiwanie i ekonomia – umożliwia stosunek z odłączoną, absolutną zewnętrznością. Ta relacja, czyli metafizyka, wydarza się źródłowo przez epifanię Innego w twarzy. Separacja powstaje między członami absolutnymi, które pozostają w relacji, ale „wyabsolutniają" się (*s'absolvent*) z niej, nie abdykują na rzecz całości, jaką ta relacja miałaby zarysowywać. W ten sposób relacja metafizyczna urzeczywistnia istnienie mnogie, pluralizm. Nie urzeczywistniałaby jednak pluralizmu, gdyby jej istotę wyczerpywała jej formalna struktura. Trzeba wyjaśnić, na czym polega to, że byty utrzymujące relację mogą w niej pozostać absolutne. Każdy z dwóch oddzielonych terminów ma możność absolucji*, ale każdy w innym sensie. Metafizyk nie jest absolutny w takim samym sensie, jak Metafizyczne. Wymiar wysokości, z którego Metafizyczne przychodzi do Metafizyka, świadczy jakby o niejednorodności przestrzeni, dzięki której może się wydarzyć radykalna wielość różna od wielości numerycznej. Wielość numeryczna nie broni się przed totalizacją. Aby w porządku bytu mogła wydarzyć się prawdziwa wielość, nie wystarczy, że jej *wydarzenie* lśnić będzie w zimnym blasku prawdy, nie wystarczy, że da się *odsłonić* (nawet jeżeli w odsłonięciu byt nie tylko się ukazuje, ale też dokonuje się, urzeczywistnia, istoczy, panuje). Blask prawdy sprawia, że różność jednoczy się w panoramicznym oglądzie.

* Zob. przypis tłumacza na s. 60 (w związku z terminami *s'absoudre, absolution, absolu*).

Całość wchłania samą kontemplację i właśnie w ten sposób ustanawia obiektywny, wieczny byt – tę, jak pisał Puszkin, „niewzruszoną przyrodę, lśniącą swoim wieczystym pięknem”, w której zwykły ludzki rozum widzi prototyp bytu, a która dla filozofa nadaje prestiż całości. Tej całości, która odbija się w podmiocie albo która odbija podmiot, nie narusza subiektywizmu poznania. Obiektywna całość *wyłącza* wszystko, co *inne*, nawet jeśli jest ono obnażone, to znaczy nawet jeśli ukazuje się innemu bytowi. Kontemplację należy może zdefiniować jako proces, przez który byt objawia się, nie przestając być jednym. Filozofia, którą proces ten rządzi, niweczy pluralizm.

Aby wielość mogła przetrwać, musi wydarzyć się podmiotowość, która, choć wydarza się w bycie, nie szuka z nim harmonii. Bycie bytu musi polegać na jego objawianiu się, to znaczy musi napływać w stronę przyjmującego go Ja, ale napływać nieskończenie, nieustająco i niewyczerpanie, płonąc, ale nigdy się nie spalając. Przyjęcie tego bytu nie może być poznaniem, w którym poznający podmiot odbija się i przez które zostaje wchłonięty. Totalna refleksja, do jakiej zmierza poznanie, niszczyłaby zewnętrzność bytu. Nie powinniśmy stwierdzać negatywnie, że totalna refleksja jest niemożliwa ze względu na skończoność poznającego podmiotu, który nie dociera do prawdy, ponieważ jest śmiertelny i od początku zanurzony w świecie. Totalna refleksja jest niemożliwa ze względu na *nadwyżkę* relacji społecznej, gdy subiektywność staje w obliczu innego bytu, przyjmuje go z prostotą i nie daje się zmierzyć miarą prawdy. Relacja społeczna nie jest tylko relacją, jedną z wielu, jakie mogą wydarzyć się w bycie, lecz jego wydarzeniem ostatecznym. Zdanie, w którym ją wypowiadam i którego roszczenie do prawdy – postulujące totalną refleksję – zdaje się przeczyć nieprzekraczalnemu charakterowi relacji twarzą w twarz, potwierdza go jednak, ponieważ

wypowiadając tę prawdę, wypowiadam ją dla innego człowieka. Wielość zakłada więc obiektywną niemożliwość totalnej refleksji, niemożliwość złączenia w całość Ja i nie-Ja. Ta niemożliwość nie jest negatywna (w przeciwnym wypadku wciąż odnosilibyśmy ją do ideału kontemplowanej prawdy). Wynika z nadwyżki epifanii Innego, który panuje nade mną ze swej wysokości.

Taka podstawa pluralizmu nie skazuje na izolację członów, które tworzą wielość. Utrzymując ich odrębność przeciwko całości, która mogłaby je wchłonąć, pozwala im ze sobą pertraktować albo toczyć wojnę. Nigdy nie są one przyczyną siebie – co odbierałoby im wszelką receptywność i wszelką aktywność, zamykając każdy z nich w jego wnętrzu i izolując go na podobieństwo epikurejskich bogów, wegetujących w szczelinach bytu, albo na podobieństwo bóstw unieruchomionych w między-czasie sztuki[6], wiecznie stojących u brzegu otchłani życia, na progu przyszłości, która nigdy nie nadchodzi – jak posągi z pustymi oczami, bałwany, które w przeciwieństwie do Gygesa dają się widzieć, nie widząc. Nasze analizy separacji otwierają inną perspektywę. Jednak źródłowa forma wielości nie wydarza się ani jako wymiana, ani jako wojna. Wojna i wymiana zakładają wprzódy twarz i transcendencję bytu ukazującego się w twarzy. Wojna nie wynika z empirycznego faktu wielości bytów, które się wzajemnie ograniczają; przemoc nie jest tym samym, co ograniczenie, jakie obecność jednego bytu miałaby nieuchronnie nakładać na inny byt. Ograniczenie ma sens tylko w całości, której części wzajemnie się określają. Określenie nie tylko jednak nie zadaje gwałtu tożsamości członów złączonych w całość, ale wręcz tę toż-

[6] Por. mój artykuł: *La réalité et son ombre*, w: „Temps modernes" 1948, listopad. [*Rzeczywistość i jej cień*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia" 1990, 2.]

samość umożliwia. Granica oddziela i łączy w obrębie całości. Rzeczywistość podzielona na pojęcia, które się wzajemnie ograniczają, tworzy całość za sprawą samego tego podziału. Świat pojmowany jako gra antagonistycznych sił tworzy całość i w pełni rozwinięte myślenie naukowe wyprowadza go lub powinno wyprowadzać z jednej zasady. To, co możemy nazwać prawdziwym antagonizmem sił lub pojęć, zakłada subiektywną perspektywę i pluralizm woli. Punkt, z którego ta perspektywa wyrasta, nie należy do całości. Przemoc w przyrodzie odsyła więc do egzystencji, która nie jest ograniczana przez inną egzystencję, która leży poza całością. Ale odrzucenie przemocy przez byty zdolne do integracji nie jest tym samym, co pokój. Całość wchłania wielość bytów, jaką zakłada pokój. Tylko byty zdolne do wojny mogą wznieść się do pokoju. Zarówno wojna, jak pokój wymagają bytów o innej strukturze niż struktura części całości.

Wojna nie jest więc tym samym, co logiczna opozycja *jednego* w stosunku do *drugiego*, która jednemu i drugiemu pozwala zdefiniować się w ramach całości, dającej się objąć panoramicznym spojrzeniem i umożliwiającej samą tę opozycję. W stanie wojny byty odrzucają przynależność do całości, odrzucają wspólnotę, odrzucają prawo; żadna granica nie zatrzymuje jednego przed drugim ani nie określa go względem drugiego. Każdy byt afirmuje się jako ten, który przekracza całość, każdy uzyskuje tożsamość nie dzięki miejscu, jakie zajmuje w całości, ale dzięki własnemu Ja.

Wojna zakłada transcendencję przeciwnika. Zostaje wypowiedziana człowiekowi. Otacza się honorami i oddaje honory – dotyczy obecności, która przychodzi zawsze skądinąd, bytu, który ukazuje się w twarzy. Nie jest ani polowaniem, ani walką z żywiołem. Fakt, iż przeciwnik może zniweczyć nawet nasze najprzemyślniejsze kalkulacje, świadczy o tym, że stając naprzeciw siebie, przeciwnicy są oddzieleni, że całość została

rozerwana. Kto walczy, ryzykuje. Żadna logistyka nie gwarantuje zwycięstwa. Rachunki, pozwalające określić wynik gry sił w obrębie całości, nie rozstrzygają wojny. Toczy się ona na granicy największej pewności siebie i najwyższego ryzyka. Jest stosunkiem między bytami, które są wobec całości zewnętrzne i które, co za tym idzie, nie stykają się ze sobą.

Jak jednak przemoc, niemożliwa między bytami zdolnymi do ustanowienia – albo do odtworzenia – całości, jest możliwa między bytami oddzielonymi? W jaki sposób byty oddzielone mogą w ogóle utrzymywać jakieś relacje, choćby relację przemocy? Wojna, choć odrzuca całość, nie oznacza jednak odrzucenia relacji, gdyż przeciwnicy szukają się nawzajem.

Relacja między bytami oddzielonymi byłaby zaiste absurdem, gdyby człony relacji stanowiły substancje, z których każda jest *causa sui*: jako czyste aktywności byłyby one odporne na wszelkie działanie z zewnątrz i nie mogłyby zaznać żadnej przemocy. Ale relacja przemocy nie jest relacją formalną. Zakłada określoną strukturę członów wchodzących w relację. Przemoc może dotyczyć tylko takiego bytu, który jest jednocześnie uchwytny i wymyka się wszelkiemu chwytaniu. Bez tej żywej sprzeczności w bycie doznającym przemocy siła gwałtu byłaby tylko pracą.

Aby mogła powstać relacja między bytami oddzielonymi, człony tej relacji muszą być częściowo niezależne, a częściowo związane relacją. Narzuca się tu refleksyjne pojęcie wolności skończonej. Ale na jakiej podstawie można sformułować takie pojęcie? Gdy mówimy, że jakiś byt jest częściowo wolny, natychmiast wyłania się problem stosunku, jaki łączy jego część wolną, *causa sui*, z jego częścią niewolną. Mówiąc, że ta pierwsza jest ograniczona przez tę drugą, nieustannie potykamy się o tę samą trudność. W jaki sposób część wolna, *causa sui*, może czegokolwiek doznawać od części niewolnej? Skończoność wolności nie może oznaczać istnienia jakiejś granicy

w substancji wolnego bytu, pękniętego na część zdolną do przyczynowości własnej i na część podległą przyczynom zewnętrznym. Pojęcie niezależności trzeba ująć inaczej niż przez przyczynowość. Niezależność nie równa się idei *causa sui*, którą przekreśla zresztą fakt niewybranych i niewybieralnych własnych narodzin (wielki dramat współczesnej myśli), rzucających wolę w świat anarchiczny, to znaczy pozbawiony początku.

W relacji, która nie tworzy całości, byty prowadzące wojnę nie dają się tedy opisać przez abstrakcyjną wolność, która okazuje się sprzeczna, gdy tylko wyznaczymy jej granicę.

Byt, który jest jednocześnie niezależny od innego i narażony na jego ciosy, ma charakter bytu czasowego. Nieuchronnej przemocy śmierci przeciwstawia on własny czas, którego istotą jest odroczenie. To nie skończona wolność pozwala zrozumieć pojęcie czasu; to czas nadaje sens pojęciu skończonej wolności. Czas to właśnie fakt, że cała – poddana przemocy – egzystencja śmiertelnego bytu nie jest byciem ku śmierci, lecz owym „jeszcze nie", które oznacza sposób bycia przeciw śmierci, sposób uchylania się przed śmiercią w samym sercu jej nieubłaganej bliskości. W czasie wojny zadajemy śmierć bytowi, który się od niej oddala, który *na razie* integralnie istnieje. W ten sposób wojna uznaje rzeczywistość czasu, jaki dzieli jestestwo od jego śmierci; rzeczywistość bytu, który staje przed śmiercią, a zatem rzeczywistość bytu świadomego w jego wewnętrzności. Jako *causa sui* lub wolność, jestestwa byłyby nieśmiertelne i nie mogłyby ze sobą walczyć, odczuwając najwyżej coś w rodzaju głuchego, absurdalnego gniewu. Niepodatne na przemoc, nieśmiertelne, byłyby martwe w świecie, w którym nic nie przeciwstawia się niczemu i w którym czas wtapia się w wieczność. Pojęcie bytu śmiertelnego, ale czasowego, bytu określającego się przez wolę – pojęcie, które wkrótce rozwiniemy – nie ma nic wspólnego z przyczynowoś-

cią *causa sui*. Ten byt jest narażony na przemoc, ale się jej przeciwstawia. Doświadcza jej nie jak przypadku, który przydarza się suwerennej wolności. Władza, jaką sprawuje nad nim przemoc – sama jego śmiertelność – jest faktem źródłowym. Jego wolność polega tylko na możliwości odroczenia tego faktu przez czas. Nie jest to wolność skończona, która stanowi dziwną mieszankę aktywności i bierności, lecz wolność pierwotnie żadna, która podlega temu, co inne, ponieważ jest śmiertelna, ale którą umożliwia odprężenie, jakie daje czas: wolna wola jest raczej odprężoną i odroczoną koniecznością niż skończoną wolnością. Odprężenie lub rozluźnienie – odroczenie, dzięki któremu nic jeszcze nie jest ostateczne, nic nie jest dokonane, sprytna możliwość wycofania się w obliczu nieuchronnego niebezpieczeństwa.

Wolność rozumiana jako władanie ciałem przez duszę, która jest z nim kontakcie, przekształca się w brak kontaktu – w cios trafiający w pustkę*. Trzeba liczyć się – ale jak? – ze sprytem przeciwnika, ze sprytem, który nie redukuje się do siły. Również mój własny spryt odracza to, co nieuchronne. Aby wygrać, muszę atakować tam, gdzie przeciwnik jest nieobecny; aby uchylić się przed ciosem, muszę wycofać się z miejsca, w którym może mnie dosięgnąć. Podstęp i zasadzka – przemyślność Ulissesa – stanowią istotę wojny. Ten spryt wpisany jest w samo istnienie ciała. Ciało jest zręcznością – jednoczesną obecnością i nieobecnością. Cielesność stanowi sposób istnienia bytu, którego obecność odracza się już w chwili obecności. Takie odprężenie w napięciu chwili może przyjść

* W oryginale zdanie bardzo eliptyczne: *Le contact de l'âme avec le corps dont elle dispose s'invertit en non-contact d'un coup porté dans le vide.* Z kontekstu wynika, iż chodzi tu o przeciwstawienie dwóch koncepcji niezależności: jako wolności *causa sui* (zakładającej kontakt duszy z ciałem) i jako możliwości uchylenia się (zakładającej brak kontaktu między bytem atakującym i uchylającym się).

tylko z nieskończonego wymiaru, jaki dzieli mnie od Innego, który jest zarazem obecny i który dopiero ma nadejść, z wymiaru, na który otwiera twarz innego człowieka. Wojna może wydarzyć się tylko wtedy, gdy byt poddany przemocy potrafi odroczyć swoją śmierć. Może wydarzyć się tylko tam, gdzie była już możliwa rozmowa: rozmowa daje fundament nawet wojnie. Przemoc nie zmierza zresztą do tego, by innym człowiekiem dysponować tak, jak dysponuje się rzeczą, ale leży już na granicy zabójstwa i wyrasta z bezgranicznej negacji. Może dotyczyć tylko obecności, która, choć pojawia się w polu mojej władzy, pozostaje nieskończona. Przemoc może dotyczyć tylko twarzy.

Tak więc to nie wolność tłumaczy transcendencje Innego, lecz transcendencja tłumaczy wolność – transcendencja innego człowieka wobec mnie, transcendencja nieskończona, a zatem nie mająca takiego samego znaczenia, jak moja transcendencja wobec niego. Ryzyko, jakie niesie wojna, jest miarą odległości dzielącej ciała, które zwierają się w walce. Inny, choć otoczony przygniatającą go siłą, choć poddany władzy, pozostaje nieprzewidywalny, to znaczy transcendentny. Ta transcendencja nie określa się negatywnie, lecz przejawia się pozytywnie w moralnym oporze stawianym zabójczej przemocy przez twarz. Siła Innego jest od początku moralna. Wolność – nawet wolność wojny – może ukazać się tylko poza całością, ale owo „poza całością" otwiera się przez transcendencję twarzy. Myśląc wolność *wewnątrz* całości, sprowadzamy ją do nieokreśloności w bycie i natychmiast włączamy ją w całość, zamykając w ten sposób „dziury" nieokreśloności i szukając praw wolnego bytu w psychologii!

Podszywająca wojnę relacja, asymetryczna relacja z Innym, który jest nieskończony i który otwiera czas, który wykracza poza podmiotowość i który nad nią panuje (bo Ja nie jest transcendentne wobec Innego w takim samym sensie, w jakim

Inny jest transcendentny wobec Ja), może nabrać cech relacji symetrycznej. Twarz, której etyczna epifania polega na domaganiu się odpowiedzi (tylko przemoc wojny i jej zabójcza negacja mogą chcieć zmusić ją do milczenia), nie zadowala się „dobrymi intencjami" i platoniczną sympatią. „Dobre intencje" i „platoniczna sympatia" są tylko pozostałością uczuć, jakich doświadczamy w związku z cieszeniem się rzeczami, których możemy się wyzbyć, ofiarowując je Innemu. Może się wtedy wydawać, że niezależność Ja i jego ustawienie wobec absolutnie innego należą do historii i do polityki. Separacja traci swój radykalny charakter w porządku, w którym zaciera się asymetria relacji międzyosobowej, w którym Ja i Inny stają się wymienialni i w którym jakiś człowiek, rozumiany jako ujednostkowienie rodzaju „człowiek", pojawia się w historii, zajmując miejsce Ja i Innego.

Separacja nie znika w tej dwuznaczności. Trzeba teraz pokazać, w jaki konkretny sposób wolność separacji może się zatracić i w jakim sensie może przetrwać nawet w tym zatraceniu, by powstać na nowo.

2. *Wymiana, relacja historyczna i twarz*

Wola tworzy sposób bycia *u siebie* bytu oddzielonego, działając, tworząc dzieła. Jednak dzieło, choć ma znaczenie, pozostaje nieme, nie wyraża. Praca, przez którą wola się urzeczywistnia, w widoczny sposób kształtuje rzeczy, lecz wola rychło je opuszcza, a dzieło nabiera anonimowości towaru – anonimowości, w której może też zniknąć sam robotnik, traktowany jako siła robocza.

Byt oddzielony może oczywiście zamknąć się w swojej wewnętrzności. Rzeczy nie mogą jej absolutnie naruszyć i epikurejska mądrość żyje z tej prawdy. Ale wola, dzięki której byt się urzeczywistnia, która jakby trzyma w ręku wszystkie

nici poruszające jego byt, przez swoje dzieło odsłania się przed Innym. Jej działania widać jako rzeczy. Dzieje się tak choćby dlatego, że samo ciało należy do świata rzeczy: cielesność stanowi ontologiczny wymiar pierwotnej alienacji Ja, która pojawia się wraz z jego niezależnością, to znaczy w tej samej chwili, w której zdobywa ono władzę nad sobą, a tym samym może czuć się bezpiecznie w świecie nieznanych żywiołów. Wola, która równa się ateizmowi, która wymyka się Innemu jak sile, która ją narusza albo jak czemuś, co chce ją chwycić w niewidzialne sieci, która ucieka przed Innym jak przed Bogiem pragnącym posiąść Ja – wola, która wyrywa się takiemu posiadaniu, takiemu entuzjazmowi, która jest samą władzą tego wyrywania się – oddaje się Innemu przez swoje dzieło, choć zachowuje przy tym wewnętrzność. Okazuje się jednak, że wewnętrzność nie wyczerpuje istnienia bytu oddzielonego.

Idea *fatum* zdaje sprawę z sytuacji, w której heroizm zostaje zdegradowany do poziomu jakiejś roli. Bohater odkrywa, że gra rolę w dramacie niezależnym od jego heroicznych intencji i że nawet przeciwstawiając się temu dramatowi, tylko przyśpiesza wypełnianie się planów, które są jego intencjom obce. Absurdalne fatum niweczy suwerenną wolę. W rzeczywistości jedna wola może zawładnąć inną za pośrednictwem dzieła, które odrywa się od swojego autora, od jego intencji i od jego władzy, i zostaje zawłaszczone przez wolę cudzą. Praca, dzięki której bierzemy byt w posiadanie, *ipso facto* traci nad nim władzę i przy całej swej suwerenności w pewien sposób oddaje się Innemu.

Każda wola odłącza się od swojego dzieła. Zgodnie ze swoim właściwym ruchem, akt zmierza w nieznane – nie jest w stanie zmierzyć wszystkich swoich następstw. Nieznane nie wynika z niewiedzy dotyczącej faktów. Nieznane, do którego prowadzi akt, opiera się wszelkiej wiedzy, z zasady nie ulega rozświet-

leniu, bo oznacza sens, jaki dzieło otrzymuje za sprawą Innego. Inny może mnie wywłaszczyć z mojego dzieła, może je wziąć lub kupić i w ten sposób kierować moim postępowaniem. Podlegam wpływom Innego. Dzieło, od chwili, gdy we mnie powstaje, zdaje się na cudzą *Sinngebung*. Trzeba podkreślić, że takie przeznaczenie dzieła, zdanego na historię, której nie mogę przewidzieć – ponieważ nie mogę jej widzieć – należy do samej istoty moich możliwości i nie wynika z przypadkowej obecności obok mnie innych osób.

Możliwości nie w pełni pokrywają się z własnym dążeniem, nie towarzyszą dziełu do końca. Między wytwórcą i wytworem powstaje separacja. W pewnej chwili wytwórca przestaje *podążać* za wytworem, zostaje w tyle. Jego transcendencja zatrzymuje się w pół drogi. W przeciwieństwie do transcendencji ekspresji, w której wyrażający się byt osobiście asystuje dziełu wyrażania się, wytwór świadczy o autorze pod nieobecność autora, jako plastyczna forma. Ten nieekspresyjny charakter produktu znajduje pozytywne odzwierciedlenie w fakcie, iż ma on wartość towarową, może odpowiadać innym ludziom, może nabrać sensu, jaki nadadzą mu inni, może wejść w kontekst zupełnie różny od tego, który go zrodził. Dzieło nie broni się przed *Sinngebung* Innego, a wola, która je stworzyła, naraża się na kontestację i na opaczne rozumienie, podlega zamierzeniom cudzej woli i daje się zawłaszczyć. Chcenie żywej woli *odracza* tę podległość i w konsekwencji jest chceniem zwróconym przeciwko Innemu, przeciwko związanemu z nim zagrożeniu. Ale fakt, że wola gra rolę w historii, której nie chciała, wyznacza granicę wewnętrzności: wola okazuje się uwikłana w wydarzenia, które odsłonią się dopiero przed historykiem. Wydarzenia historyczne zawiązują się za sprawą dzieł. Wola bez dzieł nie tworzy historii. Nie istnieje historia czysto wewnętrzna. Historia, w której wewnętrzność każdej woli ujawnia się tylko w formie plastycznej – w milczeniu wytworu

– jest historią ekonomiczną. W historii wola zastyga, staje się martwą postacią, interpretowaną w świetle swojego dzieła. W ten sposób zaciemnia się jej istotę, bo chociaż, wytwarzając rzeczy, wola jest od nich zależna, walczy z tą zależnością i nie chce zdać się na wolę Innego. Dopóki wola mówiącego bytu podejmuje swoje dzieło wciąż na nowo i broni go przed wolą cudzą, nie istnieje dystans potrzebny do powstania historii. Królestwo historii zaczyna się w świecie rzeczywistości-produktu, w świecie „dzieł dokonanych", które dziedziczymy po wolach już martwych.

Tak więc nie cały byt woli rozgrywa się we wnętrzu Ja. Zasięg niezależnego Ja nie ogarnia własnego bytu. Chcenie wymyka się chceniu. W pewnym sensie dzieło jest zawsze działaniem poronionym. Staję się czymś poza tym, co chciałem zrobić. Stąd nieograniczone pole dociekań dla psychoanalizy lub socjologii, które ujmują wolę w tej postaci, w jakiej ukazuje się ona w dziele, w zachowaniu i w wytworach.

Porządek wrogi wobec woli, którą można wywłaszczyć z jej dzieła i w ten sposób zakwestionować jej chcenie, wiąże się z istnieniem woli innych ludzi. Dzieło ma sens dla innej woli, może służyć innemu człowiekowi, a nawet zwrócić się przeciwko własnemu autorowi. „Przeciw-sens", jakiego nabiera produkt woli oderwanej od swojego dzieła, zakłada istnienie cudzej woli, która pozostała przy życiu. Absurd ma sens dla kogoś innego. Przeznaczenie nie poprzedza historii, lecz z niej wynika. Przeznaczenie to historia historiografów, opowieść ludzi, którzy nadal żyją i którzy interpretują, to znaczy wykorzystują dzieła umarłych. Historyczny dystans, umożliwiający tę historiografię, tę przemoc, to zniewolenie, mierzy się czasem koniecznym do tego, by wola całkowicie utraciła panowanie nad własnym dziełem. Historiografia oddaje sposób, w jaki ci, którzy przeżyli, przywłaszczają sobie dzieła woli już martwej; opiera się na uzurpacji, jakiej dopuszczają się żyjący

zwycięzcy; opowiada dzieje zniewolenia, zapominając o życiu, które walczyło z niewolą.

Fakt, że wola wymyka się samej sobie, że chcenie nie ogarnia samego siebie, równa się możliwości, iż dziełem zawładną inni, czyniąc je dla mnie obcym, nabywając je, kupując, chowając. W ten sposób moja wola przybiera dla innego człowieka sens rzeczy. Co prawda w relacji historycznej stosunek jednej woli do drugiej nie jest tym samym, co stosunek z rzeczą. Nie przypomina relacji, jaka charakteryzuje pracę: zarówno w handlu, jak w wojnie stosunek z dziełami pozostaje stosunkiem z ich twórcą. Ale poprzez złoto, które pozwala kupić drugiego człowieka, albo poprzez stal, która pozwala go zabić, nie obcujemy z tym człowiekiem twarzą w twarz; choć zarówno handel, jak wojna pokonują odstęp transcendencji, handel zakłada anonimowy rynek, a wojna dotyczy mas ludzkich. Rzeczy materialne, chleb i wino, ubranie i dom, podobnie jak stalowe ostrze, mają władzę nad „bytem dla siebie" woli. Część wiecznej prawdy, jaką zawiera materializm, wiąże się z faktem, że nad ludzką wolą można panować przez jej dzieła. Ostrze miecza, będące realnością fizyczną, może wykluczyć ze świata sensowną działalność, podmiotowość, „byt dla siebie". Ten straszny banał jest jednak zdumiewający: byt dla siebie woli, nienaruszalny w swoim szczęściu, zostaje poddany przemocy; spontaniczność *doznaje*, zamienia się w swoje przeciwieństwo. Stal nie uderza w byt bezwładny, złoto nie przyciąga rzeczy, lecz wolę, która jako wola, jako „byt dla siebie", powinna być odporna na wszelkie ciosy i pokusy. Przemoc uznaje wolę, ale ją łamie. Groźba i uwiedzenie są skuteczne, wślizgując się w szczelinę, jaka dzieli wolę od dzieła. Przemoc jest korupcją – uwiedzeniem i groźbą, w wyniku których wola zdradza siebie. Taki status woli wynika z jej cielesności.

Ciało nie mieści się w kategoriach rzeczy, ale nie pokrywa się też z „ciałem własnym", którym dysponuję w swobodnym

akcie i dzięki któremu *mogę*. Dwuznaczność polegająca na tym, że cielesny opór może stać się środkiem, a potem znów oporem, nie zdaje jeszcze sprawy z ontologicznej hybrydalności ciała. Nawet w swoim działaniu, w swoim „bycie dla siebie", ciało staje się rzeczą, którą traktujemy jak rzecz. Wyrażamy to konkretnie, mówiąc, że jest zdrowe lub chore. Przez ciało można nie tylko zapoznawać, ale też gnębić „byt dla siebie" osoby, nie tylko urażać, ale też zmuszać wolę. „Czyń pan ze mną, co ci się spodoba"* – mówi Sganarelle, okładany ciosami. Ciała nie podobna ujmować na zmianę i osobno z punktu widzenia biologii i z punktu widzenia wnętrza, które nadaje mu charakter „ciała własnego". Oryginalność ciała polega na zbieganiu się tych dwóch punktów widzenia. Jest to paradoks i istota samego czasu: z jednej strony czas zmierza do śmierci, która niszczy wolę jak rzecz pośród rzeczy – za pomocą stalowego ostrza lub samej tylko chemii tkanek, czynem zabójcy albo bezsilnością lekarzy; z drugiej strony – odsuwa, odrzuca dotyk śmierci ruchem odroczenia. Wola istotowo narażona na przemoc jest wolą z istoty zdolną do zdrady. Można ją nie tylko urazić w jej godności – co potwierdzałoby jej nienaruszalny charakter – ale też zmusić i zniewolić jako wolę, zrobić z niej duszę niewolnika. Złoto i groźba nie zmuszają jej do sprzedania tylko swoich produktów, ale do sprzedania samej siebie. Inaczej mówiąc, ludzka wola nie jest heroiczna.

Aby właściwie zinterpretować cielesność woli, trzeba wyjść od tej dwuznaczności wolnej władzy, która w swoim dośrodkowym ruchu egoizmu naraża się na wpływ innych ludzi. Ciało nie jest przedmiotem, lecz ustrojem ontologicznym tej władzy. Ciało, w którym może rozbłysnąć ekspresja, w którym egoizm woli staje się mową i opozycją we właściwym sensie, stanowi

---

* Molière, *Don Juan* w: *Dzieła*, t. III, przeł. T. Żeleński-Boy, Lwów 1912, s. 271.

zarazem możliwość podporządkowania mojego bytu kalkulacjom innego człowieka. W ten sposób staje się możliwe wzajemne oddziaływanie woli, czyli historia – oddziaływanie między wolami, z których każda definiuje się jako *causa sui*, choć oddziaływanie na czystą aktywność zakłada, że w tej aktywności występuje element bierny. Pokażemy dalej, iż podstawą tej dwuznaczności, jaką stanowi ontologiczny ustrój ciała, jest śmiertelność.

Czy jednak odwaga nie świadczy o całkowitej niezależności woli? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że odwaga rozumiana jako zdolność patrzenia śmierci w twarz urzeczywistnia totalną niezależność woli. Ktoś, kto zgodził się na śmierć, pozostaje wprawdzie zdany na przemoc zabójcy, ale czyż nie odrzuca do końca cudzej woli? Jeżeli jednak inny człowiek pragnie właśnie tej śmierci? W takim wypadku wola, choć odmawia zgody, wbrew sobie dostarcza satysfakcji cudzej woli rezultatem swojego postępowania, swoim *dziełem*. W skrajnej sytuacji walki na śmierć i życie odmowa przyjęcia cudzej woli może się okazać sposobem usatysfakcjonowania wroga. Zgoda na śmierć nie pozwala więc skutecznie odeprzeć zabójczej woli innego człowieka. Absolutne odrzucenie cudzej woli nie wyklucza spełnienia jej zamiarów. Nie chcąc służyć innemu człowiekowi swoim życiem, możemy mu służyć swoją śmiercią. Istota wyposażona w wolę nie wyczerpuje swoim chceniem przeznaczenia swojej egzystencji. To przeznaczenie nie zakłada koniecznie tragedii, bo stanowcze przeciwstawianie się cudzej woli jest może szaleństwem, skoro można pragnąć Innego i mówić do niego.

Zamiary Innego nie ukazują się tak, jak prawa rządzące rzeczami. Zamiary Innego nie dają się przełożyć na dane jakiegoś problemu, które moja wola może zdyskontować. Wola, która odrzuca cudzą wolę, musi uznać, że ta cudza wola jest absolutnie zewnętrzna, nieprzekładalna na moje immanent-

ne myśli. Jakkolwiek nieograniczony byłby zasięg moich myśli, nie mogę w nich zawrzeć Innego: nie daje się on pomyśleć, jest nieskończony i za takiego go uznaję. To uznanie nie tworzy się jak kolejna myśl, lecz jak stosunek moralny. Całkowicie odrzucając cudzą wolę, nad niewolę przedkładając śmierć, unicestwiając się, by raz na zawsze rozerwać relację z zewnętrznością, nie mogę sprawić, aby to działanie, które mnie nie wyraża, w którym jestem nieobecny (bo nie jest mową), nie zostało podporządkowane cudzym kalkulacjom, przeciwko którym występuję, ale które uznaję w samej tej straceńczej odwadze. Suwerenna i zamykająca się w sobie wola potwierdza swoim działaniem istnienie woli cudzej, którą chce zignorować, ale okazuje się być „pionkiem w grze" prowadzonej przez Innego. W ten sposób odsłania się poziom, na którym wola, choć zerwała z partycypacją, jest uwikłana i zależna, na którym – wbrew niej, bezosobowo – odciska się nawet jej ostateczny akt zerwania z bytem. Umierając, by umknąć Innemu, uznaję Innego. Samobójstwu, na które się decyduję, by uniknąć zniewolenia, towarzyszy ból „utraty", choć można by sądzić, że śmierć odsłoni absurdalność całej gry. Makbet, poniósłszy klęskę, w chwili śmierci pragnie, by zginął cały świat (*and wish th' estate o' th' world were undone*) albo, głębiej, by nicość śmierci była pustką tak radykalną, jak ta, która panowałaby, gdyby świat nigdy nie został stworzony.

A przecież wola, która oddziela się od swojego dzieła i której zawsze, nawet w czasie samego działania, grozi zdrada, uświadamia sobie możliwość tej zdrady i w ten sposób się od niej dystansuje. Tak więc w pewnym sensie pozostaje nienaruszalna, wierna sobie, wymyka się własnej historii i nieustannie się odtwarza. Nie istnieje historia wewnętrzna. Wewnętrzność woli podlega tylko takiej jurysdykcji, która bada jej intencje i przed którą sens jej bytu całkowicie pokrywa się z jej wewnętrznym chceniem. Akty woli nie obciążają jej, a z jurys-

dykcji, na którą się otwiera, płynie przebaczenie, moc wymazywania, rozplatania, rozkładania historii. Wola porusza się zatem między zdradą i wiernością, które jednocześnie i w takim samym stopniu opisują swoistość jej władzy. Ale wierność nie zapomina o zdradzie – i wola religijna pozostaje stosunkiem z Innym. Wierność osiągamy przez żal i modlitwę – tę szczególną mowę, w której wola poszukuje wierności wobec siebie – ale przebaczenie, które pozwala jej tę wierność zachować, przychodzi z zewnątrz. Nawet pewność woli, że jest nierozumiana, pewność będąca jej dobrym wewnętrznym prawem, świadczy o relacji z zewnętrznością. Wola oczekuje od niej podbudowy (*l'investiture*) i przebaczenia. Oczekuje ich od zewnętrznej woli, której nie odbiera już jak obcej ingerencji, lecz jak sąd; od zewnętrzności, która nie jest uwikłana w antagonizm woli, która nie należy do historii. Ta możliwość usprawiedliwienia i przebaczenia, właściwa świadomości religijnej, która dąży do stopienia wewnętrzności z bytem, otwiera się w obliczu Innego, do którego mogę mówić. Mówiąc, przyjmując Innego jako Innego, ofiarowuję mu, czyli poświęcam na jego rzecz jakiś produkt swej pracy, albowiem mowa nie dzieje się ponad ekonomią. Ekspresja – drugi biegun wolnej władzy, oddzielonej od swego dzieła i przez nie zdradzanej – odnosi się jednak do nieekspresyjnego dzieła, przez które wola, choć wolna wobec historii, należy do historii.

Wola, przez którą istoczy się (*s'exerce*) tożsamość Toż-Samego w jego wierności sobie i w jego zdradzie, nie jest kwestią empirycznego przypadku, który umieścił Ja pośród wielu bytów podważających jego tożsamość. Dualizm zdrady i wierności zawiera się w śmiertelnej naturze woli, która urzeczywistnia się jako cielesność. Byt, w którym wielość nie wynika ze zwykłego podzielenia całości na części, ani ze zwykłej liczbowej osobności bogów, żyjących każdy dla siebie w szczelinach bytu, musi być śmiertelny i cielesny, bo w prze-

ciwnym wypadku odtworzyłaby się całość: albo przez imperializm woli, albo przez stopienie się ciał fizycznych w jeden blok – ani śmiertelny, ani nieśmiertelny. Odraczanie śmierci w śmiertelnej woli – czas – jest sposobem istnienia i rzeczywistością bytu oddzielonego, który wszedł w stosunek z Innym. Tę przestrzeń czasu trzeba przyjąć jako punkt wyjścia. Rozgrywa się w niej sensowne życie, którego nie należy mierzyć ideałem wieczności, uznając przy tym, że jego trwałość jest absurdalna, a interesy – iluzoryczne.

3. Wola i śmierć

W całej tradycji filozoficznej i religijnej śmierć interpretuje się jako przejście albo do nicości, albo do nowego istnienia, które będzie trwać w zmienionych dekoracjach. Śmierć naszych bliskich, którzy przestają istnieć w świecie empirycznym, to znaczy znikają lub odchodzą z tego świata, istotnie skłania do myślenia o śmierci w alternatywie bytu i nicości. Głębiej i jakby *a priori* ujmujemy ją jako nicość w pasji zabijania. Spontaniczna intencjonalność tej pasji zwraca się ku unicestwieniu. Kain musiał mieć o śmierci taką właśnie wiedzę, kiedy zabijał Abla. Uśmierceniu Innego przez zabójstwo odpowiada utożsamienie śmierci z nicością. Ale ta nicość ukazuje się jednocześnie jako rodzaj niemożliwości. Poza moją świadomością moralną inny człowiek nie mógłby przecież ukazać się jako Inny, a jego twarz wyraża moralną niemożliwość zabójstwa. Zakaz nie oznacza tu wprawdzie zwykłej niemożliwości i wręcz zdaje się zakładać możliwość, której zakazuje, w istocie jednak nie zakłada jej, ale się w niej zawiera; nie jest do niej dodany po fakcie, lecz patrzy na mnie z głębi oczu, które chciałbym zgasić, patrzy jak oko, które jeszcze z grobu będzie spoglądać na Kaina. Ruch unicestwienia w zabójstwie ma więc tylko sens względny, polega na

osiąganiu granicy negacji, jakiej dopuszczamy się wewnątrz świata. W rzeczywistości prowadzi nas w stronę porządku, o którym nie możemy nic powiedzieć, nawet tego, że jest bytem, antytezą niemożliwej nicości.

Może wydać się dziwne, iż podważamy tu prawdę myśli, zgodnie z którą śmierć prowadzi albo do nicości, albo do bytu, jakbyśmy chcieli powiedzieć, że alternatywa bytu i nicości nie jest ostateczna. Czyżbyśmy podważali zasadę *tertium non datur*?

A jednak relacja, jaką utrzymuję z moją własną śmiercią, tworzy kategorię, która nie mieści się w żadnym członie tej alternatywy. Sens mojej śmierci zawiera się właśnie w odrzuceniu tego ostatecznego albo-albo. Mojej własnej śmierci nie dedukuję przez analogię ze śmierci innych ludzi, lecz odkrywam ją w strachu o własny byt. „Poznanie" tego, co mi grozi, jest wcześniejsze niż jakiekolwiek rozumiejące doświadczenie śmierci innego człowieka – w języku naturalistycznym nazywa się to instynktowną znajomością śmierci. To nie wiedza o śmierci pozwala zdefiniować zagrożenie, lecz zagrożenie polega źródłowo na bliskości, na nieuchronnym zbliżaniu się śmierci. Tylko w tej bliskości mogę wypowiedzieć i wyartykułować, jeśli w ogóle można tak powiedzieć, „wiedzę o śmierci". Miarą tego ruchu jest strach. Zagrożenie nie płynie z jakiegoś określonego punktu przyszłości. *Ultima latet*. Nieprzewidywalność ostatniej chwili nie wynika z empirycznej niewiedzy, z ograniczonego horyzontu naszej inteligencji, który jakaś wyższa inteligencja mogłaby przekroczyć. Nieprzewidywalność śmierci polega na tym, że nie mieści się ona w żadnym horyzoncie. W żaden sposób nie można jej ująć. Śmierć zagarnia mnie, nie dając mi szansy, jaką daje walka, albowiem we wzajemnej walce mogę chwycić tego, kto mnie chwyta. Śmiertelność naraża mnie na przemoc absolutną, na zabójstwo pod osłoną nocy. Choć, prawdę mówiąc, już w walce walczę

z niewidzialnym, gdyż nie jest ona tym samym, co zderzenie dwóch sił, którego wynik można przewidzieć i obliczyć. Walka jest już albo jeszcze *wojną*, w której między walczącymi stronami zieje otchłań transcendencji – otchłań, przez którą przychodzi i uderza coś, czego nie przyjmujemy: śmierć. Inny człowiek, nieodłączny od samego wydarzania się transcendencji, przebywa w rejonie, z którego przychodzi śmierć, możliwe zabójstwo. Niesamowita godzina jej nadejścia zbliża się jak godzina przeznaczenia, które ktoś wyznaczył. Obce i wrogie siły, sprytniejsze i mądrzejsze ode mnie, absolutnie inne i właśnie dlatego wrogie, strzegą jej sekretu. Mimo swej absurdalności śmierć wiąże się z porządkiem międzyosobowym, w którym zdaje się nabierać znaczenia – jak w kulturach prymitywnych, gdzie według Lévy-Bruhla śmierci nigdy nie uznaje się za naturalną, lecz wyjaśnia się ją w kategoriach magicznych. Rzeczy, poddane obróbce przez pracę i uchwytne, dostarczają mi tego znaczenia, będąc raczej przeszkodą niż zagrożeniem, odsyłają do czyjejś złej woli, czyhającej, by mnie zaskoczyć. Natomiast śmierć grozi mi spoza tego świata. Nieznana rzeczywistość, której się boję, cisza nieskończonych przestworzy, która mnie przeraża – przychodzą od Innego i ta inność, właśnie dlatego, że jest absolutna, godzi we mnie jak zły los albo jak sprawiedliwy sąd. Samotność śmierci nie znaczy, że Inny znika, ale że mam świadomość jego wrogości, co znaczy jednak, że wciąż jeszcze mogę się do niego odwołać, liczyć na jego przyjaźń, na to, że będzie mnie leczył. Lekarz jest zasadą *a priori* ludzkiej śmiertelności. Śmierć zbliża się w strachu przed kimś i w nadziei na kogoś. „To Pan daje nam śmierć i życie [...]" (1 Sm 2,6). W chwili ostatecznego zagrożenia relacja społeczna nie zostaje zerwana. Nie pogrąża się w trwodze, nie staje się „neantyzacją nicości". W byciu ku śmierci, jakim jest strach, nie staję w obliczu nicości, lecz w obliczu tego, co jest *przeciwko mnie*, jakby zabójstwo nie było tylko

jedną z możliwych okazji śmierci, lecz jakby stanowiło nieodłączny moment samej istoty śmierci, jakby nadchodzenie śmierci pozostawało pewnego rodzaju stosunkiem z Innym. Przemoc śmierci grozi jak tyrania obcej woli. Porządek konieczności, jaki spełnia się w śmierci, nie przypomina nieubłaganego prawa determinizmu rządzącego całością, lecz alienację mojej woli przez innego człowieka. Nie chodzi oczywiście o to, by usytuować śmierć w prymitywnym (lub rozwiniętym) systemie religijnym, który ją wyjaśnia, lecz o to, by pokazać, że jako zagrożenie wymierzone przeciwko woli śmierć odsyła do porządku międzyosobowego, nie unicestwiając jego znaczenia.

Nie wiadomo, kiedy nadejdzie śmierć. I co właściwie nadejdzie? Czym śmierć mi grozi? Nicością czy nowym początkiem? Nie wiem. Istota ostatniej chwili polega właśnie na niemożności poznania tego, co będzie, kiedy umrę. Absolutnie nie mogę uchwycić chwili śmierci – „nie leżącej w naszym zasięgu", jak powiedziałby Montaigne. *Ultima latet* – w przeciwieństwie do wszystkich chwil mojego życia, które rozpościerają się między moimi narodzinami i moją śmiercią, i które mogę sobie przypomnieć lub antycypować. Śmierć przychodzi do mnie z chwili, nad którą w żaden sposób nie mogę zapanować. Nie zderzam się z przeszkodą, której w tym zderzeniu przynajmniej dotykam i przezwyciężając ją lub znosząc, włączam do swojego życia, a jej inność zawieszam. Śmierć jest zagrożeniem zbliżającym się do mnie jako tajemnica; określa ją jej sekret – zbliża się tak, że nie mogę jej przygarnąć, wziąć na siebie (*assumer*), tak, że czas, który mnie od niej dzieli, jednocześnie kurczy się i nie ustaje w tym kurczeniu, jakby zawierał ostateczny odstęp, którego moja świadomość nie może przekroczyć i przez który śmierć w pewien sposób do mnie przeskoczy. Ostatni odcinek drogi zostanie przebyty beze mnie, czas śmierci płynie pod prąd, Ja w swoim projekcie ku przyszłości będzie zatrzymane przez niepowstrzymany ruch

z naprzeciwka, przez czyste zagrożenie płynące do mnie z absolutnej inności. Jak w opowiadaniu Edgara Poe, gdzie ściany zamykające narratora nieustannie się zbliżają, on zaś widzi śmierć wzrokiem, który jako wzrok zawsze ma przed sobą pewną odległość, ale postrzega również nieprzerwane zbliżanie się chwili, która dla czekającego na nią Ja jest wprawdzie nieskończenie przyszła – *ultima latet* – która jednak, płynąc w przeciwną stronę, niebawem zatrze ten nieskończenie mały – a przecież nieprzekraczalny – dystans. Taka interferencja ruchów, przecinających odległość dzielącą mnie od ostatniej chwili, odróżnia odstęp czasowy od odległości przestrzennej.

Ale nieuchronność niebezpieczeństwa jest jednocześnie zagrożeniem i odroczeniem. Ponagla i pozostawia ciągle czas. Być bytem czasowym to jednocześnie być ku śmierci i mieć jeszcze czas, być przeciwko śmierci. Nieuchronność zagrożenia stawia mój byt pod znakiem zapytania i określa istotę mojego strachu. Ustanawia relację z chwilą, której wyjątkowy charakter nie polega na tym, że leży na progu nicości albo nowych narodzin, ale że w życiu oznacza niemożliwość wszelkiej możliwości – że jest wstrząsem bierności totalnej, w porównaniu z którą pasywność zmysłowości, która może przekształcić się w aktywność, jest tylko słabą imitacją bierności. Strach o mój byt, określający relację z moją śmiercią, nie jest więc strachem przed nicością, lecz strachem przed przemocą (którego kontynuacją jest strach przed Innym, przed tym, co absolutnie nieprzewidywalne).

Śmiertelność odsłania w źródłowej postaci wzajemne oddziaływanie rzeczywistości psychicznej i fizycznej. Kiedy próbujemy ująć to oddziaływanie wychodząc od psychiki rozumianej jako byt dla siebie albo *causa sui* i od fizyczności rozumianej jako „inność", powstaje problem nie do rozwiązania, ponieważ człony relacji zostały określone w sposób abstrakcyjny. Śmiertelność jest zjawiskiem konkretnym i źród-

łowym. To zjawisko znaczy, że nie istnieje byt dla siebie, który nie byłby już zdany na Innego i w konsekwencji nie byłby już *rzeczą*. Byt dla siebie, z istoty śmiertelny, nie tylko przedstawia sobie rzeczy, ale też doznaje ich na sobie samym.

Jeżeli jednak wola jest śmiertelna i może ulec przemocy stalowego ostrza, chemicznych trucizn, głodu i pragnienia, jeżeli jest ciałem żyjącym między zdrowiem i chorobą, dzieje się tak nie dlatego po prostu, że otacza ją nicość. Nicość jest tu obszarem, za którym przebywa wroga wola. Jestem biernością zagrożoną nie tylko w swoim bycie przez nicość, ale też w swojej woli – przez inną wolę. W moim działaniu, w byciu dla siebie mojej woli, jestem narażony na działanie obcej woli. Właśnie dlatego śmierć nie może odebrać życiu wszelkiego sensu. Nie dzięki Pascalowskiej koncepcji rozrywki lub dzięki upadaniu w anonimowość życia codziennego w Heideggerowskim sensie terminu. Nieprzyjaciel lub Bóg, nad którym nie mam władzy i który nie jest *częścią* mojego świata, wciąż pozostaje ze mną w relacji i pozwala mi chcieć, ale chcieć chceniem, które nie jest już egoistyczne, które należy do istoty Pragnienia: jego ośrodek grawitacji nie pokrywa się z Ja potrzebującym, lecz jest pragnieniem Innego. Zabójstwo, którym w pewnym sensie jest każda śmierć, objawia świat okrutny, ale na miarę ludzkich relacji. Wola, choć już zdradza i alienuje siebie, jeszcze tę zdradę odracza, zmierza do śmierci, ale do śmierci ciągle jeszcze przyszłej, odsłania się na śmierć, ale *nie od razu* – to znaczy ma jeszcze czas być dla Innego i w ten sposób odnaleźć sens wbrew śmierci. To istnienie dla Innego, to Pragnienie Innego, ta dobroć wyzwolona z egoistycznego ciążenia, zachowuje jednak charakter osobisty. Określony byt dysponuje czasem właśnie dlatego, że odracza przemoc, a więc właśnie dlatego, że ponad śmiercią uznaje istnienie sensownego porządku, dzięki któremu możliwości dyskursu nie sprowadzają się do rozpaczliwego walenia głową w ścianę. Pragnienie, w którym

rozpuszcza się zagrożona wola, nie broni już władzy woli, ale znajduje swój ośrodek poza sobą – jako dobroć, której śmierć nie może pozbawić sensu. Będziemy to musieli pokazać, wydobywając przy okazji inną możliwość, jaką wola odkrywa w czasie, pozostającym jej mimo nadciągającej śmierci: możliwość tworzenia instytucji, które, ponad śmiercią, zapewniają świat sensowny, ale bezosobowy.

4. Wola i czas: cierpliwość

Twierdząc, że ludzka wola nie jest heroiczna, nie zamierzaliśmy bronić tchórzostwa, ale pokazać, jak krucha jest odwaga, która trwa na skraju upadku. Dzieje się tak z powodu istotowej śmiertelności woli, zdradzającej siebie w tej samej chwili, gdy się urzeczywistnia. Ale w samym tym słabnięciu dostrzegliśmy cud czasu, przyszłościowanie (*futurition*) i odraczanie upadku. Wola jest jednością sprzeczności: łączy w sobie odporność na wszelki wpływ zewnętrzny, odporność, która pozwala jej zgoła wierzyć, iż jest niestworzona i nieśmiertelna, że dysponuje mocą większą niż jakakolwiek policzalna siła (świadomość siebie, w jakiej byt chroni swą nienaruszalność, znaczy przecież dokładnie tyle: „po wieczność całą nie zawaham się") i stałą ułomność tej nienaruszalnej suwerenności, ułomność, która sprawia, że wolny byt poddaje się technikom uwodzenia, propagandy i tortury. Wola może ulec naciskowi tyranii i rozkładowi korupcji, jakby różnica między tchórzostwem i odwagą była tylko różnicą między tą ilością energii, jaką wolny byt wydobywa z siebie, by stawić opór, a tą ilością energii, która na niego działa. Kiedy wola odnosi zwycięstwo nad swoimi namiętnościami, wydaje się, że jest nie tylko najsilniejszą namiętnością, ale że wznosi się ponad wszelką namiętność i, nienaruszalna, sama siebie określa. Ale kiedy ulega, wydaje się, że podlega wpływom jak zwykły element

przyrody, że jest absolutnie manipulowalna i że daje się bez reszty rozłożyć na proste składniki. Jej świadomość siebie zostaje pogwałcona. Jej „wolność myśli" zamiera pod wpływem sił, które początkowo są przeciwstawne, ale które w końcu przejawiają się jako jej skłonność. Jakby odwracając się od siebie, ulegając swoistej inwersji, wola traci nawet świadomość kierunku własnych skłonności. Utrzymuje się na tej ruchomej granicy między nienaruszalnością i rozpadem.

Ta inwersja jest bardziej radykalna niż grzech, ponieważ zagraża woli w samej jej strukturze, w jej godności bycia *źródłem* i w jej tożsamości. Ale jednocześnie jest nieskończenie mniej radykalna, bo stanowi tylko nieustannie odraczane zagrożenie, bo jest świadomością. Świadomość stawia opór przemocy, ponieważ zostawia czas konieczny do tego, aby przemoc przewidzieć i uprzedzić. Ludzka wolność polega na świadomości – na uprzedzaniu przemocy nieuchronnie zbliżającej się w czasie, który jeszcze pozostał; na tym, że jej niewola leży w przyszłości zawsze odległej, choćby tylko minimalnie. Być świadomym to mieć jeszcze czas. Nie tylko wychodzić poza teraźniejszość, antycypując i ponaglając przyszłość, ale mieć dystans do samej teraźniejszości: odnosić się do obecnego bytu jak do czegoś, co dopiero ma nadejść, zachowywać dystans wobec bytu nawet wtedy, gdy trzyma nas już w uścisku. Być wolnym znaczy mieć czas, by uprzedzić własny upadek wobec zagrożenia przemocą.

Dzięki czasowi byt określony, to znaczy zajmujący pewne miejsce w całości, byt przyrodniczy (bo narodziny oznaczają właśnie wejście w całość, która istniała przed nami i będzie istniała po nas), nie istnieje jeszcze w sposób ostateczny, zachowuje dystans do siebie, jest dopiero na etapie przygotowań, czeka w przedsionku bytu, jeszcze przed fatalizmem niewybranych przez siebie narodzin, jeszcze niedokonany. W tym sensie byt określony przez narodziny może nabrać

dystansu wobec własnej natury; wycofuje się na inny poziom i nie jest jeszcze całkiem narodzony, poprzedza własną określoność i własną naturę. Jedna chwila nie wiąże się z inną, by utworzyć teraźniejszość. Tożsamość teraźniejszości rozpada się na niewyczerpaną wielość możliwości, które zatrzymują chwilę. Nadaje to sens inicjatywie, której nie paraliżuje nic ostatecznego; nadaje to sens pocieszeniu, jak bowiem można byłoby zapomnieć choćby o jednej przelanej łzie – nawet szybko startej – i jaką wartość miałaby pociecha, gdyby nie korygowała samej chwili płaczu, lecz pozwalała jej swobodnie upłynąć, gdyby rozbłyskujące we łzach cierpienie nie istniało w czekającym zawieszeniu, gdyby jego byt nie był tymczasowy, gdyby teraźniejszość musiała się dokonać?

Sytuację wyjątkową, w której zawsze przyszły ból staje się teraźniejszy, w której osiągamy granicę świadomości, przynosi cierpienie zwane fizycznym. Ból wbija nas wtedy w byt. Nie doznajemy go tylko jako nieprzyjemnego wrażenia, które *towarzyszy* temu wbiciu, temu wtłoczeniu w byt. To wtłoczenie jest samym cierpieniem, bezwyjściowością fizycznego kontaktu. Cała dolegliwość cierpienia polega na niemożności ucieczki przed nim, na niemożności schronienia się w sobie przeciwko sobie, na odłączeniu się od wszelkiego żywego źródła – na niemożności wycofania się. Negacja woli, która w strachu jest tylko przyszła, nieuchronność tego, nad czym nie można zapanować, wkrada się tu w samą teraźniejszość; świat napiera na wolę i nią rządzi, to, co inne zagarnia mnie. W cierpieniu rzeczywistość działa na byt w sobie woli, która w rozpaczy staje się całkowicie uległa wobec woli Innego. W cierpieniu wola rozpada się z powodu choroby. W strachu śmierć jest jeszcze przyszła, dzieli ją od nas dystans; w cierpieniu natomiast spełnia się skrajna bliskość woli i bytu, który jej zagraża.

A przecież mimo wszystko wciąż jeszcze asystujemy temu przekształcaniu się naszego Ja w rzecz, wciąż jesteśmy zarazem

rzeczą i dystansem do własnego urzeczowienia; nawet abdykując z siebie, zachowujemy minimalny dystans do tej abdykacji. Cierpienie pozostaje dwuznaczne: jest już teraźniejszością bólu odczuwanego przez byt „dla siebie" woli, ale jako świadomość nadal jest tylko przyszłością. Cierpiąc, wolny byt przestaje być wolny, ale jako nie-wolny ciągle jeszcze jest wolny. Wola zachowuje dystans wobec bólu przez sam fakt, że jest go świadoma i właśnie dlatego może stać się wolą heroiczną. Ta sytuacja, w której wola pozbawiona wszelkiej wolności ruchów zachowuje jednak minimalny dystans wobec teraźniejszości; ta ostateczna bierność, która jednak rozpaczliwie przekształca się w akt i w nadzieję, jest *cierpliwością* – biernością doznawania, a przecież i najwyższym opanowaniem. Cierpliwość przynosi wyzwolenie w łonie zniewolenia – nie jest ani nieporuszoną kontemplacją, szybującą nad historią, ani nieodwołalnym uwikłaniem w widzialną obiektywność. Zlewają się w niej obie te możliwości. Byt, który mnie zagarnia i gwałci, nie ma jeszcze nade mną władzy, grozi mi wciąż jeszcze z przyszłości, nie panuje nade mną, jest tylko uświadamiany. Ta ostateczna świadomość, w której wola osiąga opanowanie w nowym sensie, w której śmierć już jej nie dotyczy – ta skrajna bierność – jest też ostateczną władzą nad sobą. Egoizm woli zostaje zepchnięty na skraj egzystencji, która nie nastawia się już na siebie.

Ostatecznym doświadczeniem wolności nie jest śmierć, lecz cierpienie. Wie o tym dobrze nienawiść, która usiłuje pochwycić nieuchwytne i ze swej wysokości upokorzyć innego człowieka bólem, sprawiającym, że będzie on istniał jako czysta bierność; ale nienawiść pragnie też, aby tej bierności zaznał i by o niej zaświadczył byt z samej swej istoty aktywny. Nienawiść nie zawsze pragnie śmierci Innego, a jeżeli jej pragnie, to pod warunkiem, iż stanie się ona okazją do zadania mu najwyższego cierpienia. Człowiek ogarnięty nienawiścią

chce być przyczyną bólu, którego znienawidzona istota będzie świadkiem. Powodować cierpienie nie znaczy sprowadzać innego człowieka do rangi przedmiotu, lecz, przeciwnie, w najwyższym stopniu utrzymywać go w jego podmiotowości. Cierpiący podmiot musi wiedzieć, że został urzeczowiony, ale w tym celu musi właśnie pozostać podmiotem. Człowiek ogarnięty nienawiścią pragnie obu tych rzeczy naraz. Dlatego nienawiść jest nienasycona: zadowala się, kiedy się nie zadowala, ponieważ inny człowiek dostarcza jej satysfakcji tylko wtedy, gdy staje się przedmiotem, nigdy jednak nie może stać się przedmiotem w dostatecznym stopniu, bo jednocześnie powinien mieć jasną świadomość swojego upadku, aby móc o nim zaświadczyć. Na tym polega logiczny absurd nienawiści.

Najwyższym doświadczeniem woli nie jest śmierć, lecz cierpienie. W cierpliwości, na granicy abdykacji, wola nie pogrąża się w absurdzie, bo spoza nicości, która przestrzeń czasu upływającego między narodzinami a śmiercią sprowadzałaby do czegoś czysto subiektywnego, wewnętrznego, iluzorycznego, wyziera przemoc wsparta na czyjejś woli, na woli, która jest tyranią, ale która, ponieważ pochodzi od Innego, wydarza się jako absurd na tle znaczenia. Przemoc nie powstrzyma Rozmowy; nie wszystko jest nieubłagane. Tylko dlatego można znieść przemoc w cierpliwości. Cierpliwość pojawia się w świecie, w którym mogę umrzeć *przez kogoś* i *dla kogoś*. Umieszcza śmierć w nowym kontekście i modyfikuje jej pojęcie, pozbawiając ją patosu, jakiego przydaje jej fakt bycia moją śmiercią. Inaczej mówiąc, w cierpliwości wola przebija skorupę swojego egoizmu i jakby przesuwa poza siebie ośrodek własnej grawitacji, aby chcieć jako Pragnienie i Dobroć, których nic nie ogranicza. Dalsze analizy odsłonią wymiar, z którego ostatecznie wypływa sam czas cierpliwości – płodność. Za chwilę spotkamy również wymiar polityki.

5. *Prawda woli*

Wola jest subiektywna – nie włada całym swoim bytem, bo godzi w nią wydarzenie, które absolutnie wymyka się jej władzy: śmierć. Śmierć nie naznacza subiektywizmu woli jako koniec, lecz jako ostateczna przemoc i alienacja. A jednak w cierpliwości, dzięki której wola wznosi się do życia *przeciwko komuś* i *dla kogoś*, śmierć nie dotyka już woli. Czy jednak jest to odporność *prawdziwa*, czy tylko subiektywna?

Zadając to pytanie, nie zakładamy istnienia sfery rzeczywistej przeciwstawnej życiu wewnętrznemu, które w porównaniu z nią byłoby nieznaczące i iluzoryczne. Przeciwnie, próbujemy pokazać, że życie wewnętrzne nie jest tylko epifenomenem i pozorem, lecz *wydarzeniem* w bycie, otwarciem się wymiaru, który w ekonomii bytu jest niezbędny dla urzeczywistnienia nieskończoności. Moc iluzji nie jest zwykłym zbłądzeniem myśli, lecz grą w samym bycie. Ma znaczenie ontologiczne. Jednak aby wola, która wymyka się sobie w śmierci, mogła oprzeć się śmierci, poziom apologii, na którym toczy się życie wewnętrzne i którego w żadnym wypadku nie należy pomijać pod groźbą, że znowu zredukujemy życie wewnętrzne do epifenomenu, domaga się potwierdzenia. Apologia domaga się osądu. Światło rzucane przez osąd nie pomniejsza jej i nie zamienia w umykający cień, lecz, przeciwnie, oddaje jej sprawiedliwość. Osąd potwierdza źródłowy i oryginalny fakt wydarzenia się apologii, niezbędny dla powstania samej Nieskończoności. Wola, której śmiertelność przeczy jej spontaniczności i jej władzy nad sobą, wpychając ją w kontekst historii, to znaczy w dzieła, które po niej zostają, pragnie sama z siebie, by odbył się nad nią sąd, pod warunkiem, że jego prawdę będzie mogła przyjąć na podstawie własnego świadectwa. Czym jest egzystencja, której wola chce stanąć przed sądem – przed sądem panującym nad apologią, a jednak nie na-

kazującym jej milczenia? Czy sąd, który odnosi byt poszczególny do nieskończoności, nie płynie ze źródła leżącego z konieczności poza sądzonym bytem, z tego, co inne, z historii? A przecież taka inność przynosi alienację woli. Wyrok historii wypowiada się ustami człowieka, który przeżył i który nie mówi już do sądzonego bytu, który wolę postrzega tylko jako wynik i jako dzieło. Chociaż więc wola szuka sądu, aby uzyskać potwierdzenie siebie przeciwko śmierci, sąd rozumiany jako sąd historii zabija ją jako wolę.

Ta dialektyczna sytuacja, gdy człowiek szuka sprawiedliwości, której się mu odmawia, ma konkretny sens: wolność, choć ożywia każdy fakt świadomości, okazuje się czcza, daremna, jakby sparaliżowana i przedwczesna. Wielka medytacja Hegla o wolności pozwala zrozumieć, że dobra wola sama przez się nie jest prawdziwą wolnością dopóty, dopóki nie dysponuje środkami, aby się urzeczywistnić. Głosząc powszechność Boga w świadomości, myśląc, że wszystko już się spełniło, podczas gdy walczące ze sobą narody faktycznie zadają kłam tej powszechności, nie tylko dajemy podwalinę irreligijności takiego na przykład Woltera, ale też obrażamy sam rozum. Wewnętrzność nie może zastąpić powszechności. Wolność nie może się urzeczywistnić poza instytucjami społecznymi i politycznymi: to one zapewniają jej dostęp do świeżego powietrza, które jest koniecznnym warunkiem jej rozkwitu, samego jej oddychania, a może nawet jej spontanicznych narodzin. Wolność apolityczna jest złudzeniem, które należy tłumaczyć tym, że jej zwolennicy lub beneficjenci w gruncie rzeczy żyją już w zaawansowanym stadium ewolucji politycznej. Prawdziwe wolne istnienie, a nie samowola kaprysu, zakłada pewną organizację natury i społeczeństwa. Cierpienia tortur, silniejsze niż śmierć, mogą zgasić wolność wewnętrzną. Wolny nie jest nawet ten, kto zaaakceptował śmierć. Niepewność jutra, głód i pragnienie kpią sobie z wolności. Co prawda kiedy tor-

turowany człowiek rozumie przyczyny tortury, to rozumienie przywraca mu, pomimo rysującej się zdrady i upadku, ową okrzyczaną wolność wewnętrzną. Ale rozumieć przyczyny mogą tylko beneficjenci historycznej ewolucji i odpowiednich instytucji. Aby absurdowi i przemocy przeciwstawić swoją wewnętrzną wolność, trzeba najpierw otrzymać wykształcenie.

Wolność może nabrać ciała tylko dzięki instytucjom. Wyryta jest na kamiennych tablicach, na których zostały zapisane prawa – ten zapis nadaje jej istnienie instytucjonalne. Wolność wymaga tekstu pisanego, który jest wprawdzie zniszczalny, ale trwały i w którym, niezależnie od człowieka, przechowuje się wolność dla człowieka. Narażona na przemoc i na śmierć, ludzka wolność nie osiąga celu w Bergsonowskim pędzie, za jednym zamachem, lecz szuka schronienia przed własną zdradą w instytucjach. Historia nie jest eschatologią. Zwierzę wytwarzające narzędzia wyzwala się ze swej zwierzęcej kondycji właśnie wtedy, gdy jego zryw opada, kiedy wydaje się złamany, kiedy zamiast iść prosto do celu jako niepohamowana wola, fabrykuje rzeczy, które można przekazywać i otrzymywać, i kiedy w nich właśnie składa moc potrzebną do przyszłego działania. W ten sposób istnienie polityczne i techniczne zapewnia woli jej prawdę, czyni ją, jak to się dzisiaj mówi, obiektywną, nie prowadząc od razu do dobroci i nie uwalniając woli z jej egoistycznego ciężaru. Śmiertelna wola może umknąć przemocy, wypędzając przemoc i zabójstwo ze świata, to znaczy korzystając z czasu w taki sposób, by upadek odsuwać w coraz dalszą przyszłość.

Obiektywny sąd jest możliwy tylko dzięki istnieniu rozumnych instytucji, w których wola zabezpieczyła się przed śmiercią i przed własną zdradą. Polega na podporządkowaniu subiektywnej woli powszechnym prawom, które sprowadzają wolę do jej obiektywnego znaczenia. W odstępie, jaki tworzy odroczenie śmierci, czyli czas, wola powierza się instytucji.

Odbijając się w porządku publicznym, istnieje w równości, jaką zapewnia jej powszechność praw. Istnieje tu tak, jakby była już martwa i jakby znaczyła już tylko przez swoje dziedzictwo, jakby wszystko, co jest w niej istnieniem w pierwszej osobie, istnieniem subiektywnym, stanowiło tylko pozostałość po zwierzęcości. Ale wola zaznaje wtedy innej tyranii: tyranii dzieł, które stały się człowiekowi obce i które budzą antyczną nostalgię cynizmu. Istnieje tyrania powszechności i bezosobowego porządku, porządku, który jest nieludzki, choć nie brutalny. Człowiek występuje przeciwko niemu jako nieredukowalna szczegółowość, jako byt zewnętrzny wobec całości, do której wchodzi; pragnie porządku religijnego, który uznałby jednostkę w jej szczególnym istnieniu, porządku radości, która nie jest ani kresem, ani antytezą cierpienia, ani ucieczką przed cierpieniem (jak zdaje się wynikać z Heideggerowskiej teorii *Befindlichkeit*). Sąd historii odbywa się zawsze zaocznie. Nieobecność woli na tym sądzie polega na tym, że pojawia się tu tylko w trzeciej osobie. W jego orzeczeniu figuruje jak w mowie zależnej, utraciwszy wyjątkowość i zdolność zaczynania, utraciwszy mowę. Albowiem mowa w pierwszej osobie, mowa niezależna, zbędna dla obiektywnej mądrości sądu powszechnego – to znaczy będąca zwykłą daną w jego śledztwie – polega właśnie na *nieustannym* wnoszeniu czegoś nowego do danych, które tworzą przedmiot uniwersalnej mądrości i do których niczego nie powinno się móc już dodać. Jest mową zupełnie różną od innych mów wygłaszanych w sądzie. Uobecnia wolę na jej procesie, stanowiąc jej obronę. Obecność podmiotowości na sądzie, który zapewnia jej prawdę, nie polega na zwykłej obecności fizycznej, ale na apologii. Pomimo apologetycznego nastawienia podmiotowość nie włada sobą całkowicie i ulega przemocy śmierci. Aby w swojej relacji do siebie utrzymać swoją integralność, musi, poza apologią, chcieć własnego osądu. Tym, co należy pokonać, nie

jest nicość śmierci, lecz bierność, na jaką wola jest narażona dlatego, że jest śmiertelna, niezdolna do absolutnej uwagi lub do absolutnego czuwania, dlatego, że nieuchronnie daje się zaskoczyć i może paść ofiarą zabójstwa. Ale możliwość spojrzenia na siebie z zewnątrz nie zawiera więcej prawdy, skoro muszę za nią płacić cenę depersonalizacji. Sąd, dzięki któremu podmiotowość mogłaby absolutnie wytrwać w bycie, musi być sądem, w którym nie zniknie poszczególność i wyjątkowość myślącego Ja, w którym Ja nie zostanie wchłonięte przez własne myślenie i nie rozpuści się w dyskursie. Musi to być sąd, w którym sądzona wola będzie mogła się bronić i być na procesie obecna jako własna apologia, a nie ginąć w całości spójnego wywodu.

Sąd historyczny dotyczy rzeczywistości widzialnej. Zdarzenia historyczne to we właściwym sensie słowa widzialność, ich prawda ma charakter oczywistości. Byt widzialny tworzy całość lub zmierza do całości. Wyklucza apologię, która rozbija całość, w każdej chwili wprowadzając do niej nieprzekraczalną i nieobejmowalną obecność samej swojej subiektywności. Sąd, na którym podmiotowość byłaby apologetycznie obecna, musi się odbywać wbrew oczywistości historii (i wbrew filozofii, jeżeli filozofia pokrywa się z oczywistością historii). Aby historia utraciła prawo do ostatniego słowa, które jest dla podmiotowości nieuchronnie niesprawiedliwe, nieuchronnie okrutne, musi ukazać się to, co niewidzialne. Ale ukazanie się niewidzialnego nie może znaczyć, że niewidzialne osiągnie status widzialnego. Ukazanie się tego, co niewidzialne, nie prowadzi do oczywistości. Wydarza się w dobroci, zarezerwowanej dla podmiotowości, która nie jest po prostu poddawana prawdzie sądu, ale jest źródłem tej prawdy. Prawda niewidzialnego wydarza się ontologicznie dzięki subiektywności, która ją wypowiada. Niewidzialne nie jest bowiem tym samym, co „tymczasowo niewidoczne”, albo co niewidoczne

dla szybkiego i powierzchownego spojrzenia, a co w wyniku uważniejszej i bardziej sumiennej analizy można by zobaczyć; nie jest również tym, co pozostaje niewyrażone, jak ukryte poruszenia duszy, ani tym, co nazbyt lekko i ze zwykłego lenistwa uznajemy za tajemnicę. Niewidzialne wiąże się z krzywdą, jaka nieuchronnie wynika z sądu widzialnej historii, nawet jeżeli historia rozwija się w sposób rozumny. Męski sąd historii, męski sąd „czystego rozumu" jest okrutny. Powszechne normy tego sądu zmuszają do milczenia tę szczególną wyjątkowość, z której płyną argumenty apologii. Włączenie tego, co niewidzialne, w całość obraża i krzywdzi podmiotowość, ponieważ sąd historii z konieczności przekłada wszelką apologię na widzialne argumenty i zasypuje niewyczerpane źródło szczególności Ja, z którego płynie apologia i którego nie może pokonać żaden argument. Szczególność nie mieści się w całości. Idea sądu Bożego jest ideą graniczną, ideą sądu, który uwzględnia tę niewidzialną i istotną krzywdę, jaką bytowi szczególnemu wyrządza wszelki sąd historyczny, choćby rozumny i oparty na powszechnych zasadach, a zatem widzialny i oczywisty. Sąd Boży jest też sądem z gruntu dyskretnym, który swoim majestatem nie nakazuje milczenia i nie tłumi buntu apologii. Bóg widzi niewidzialne i widzi, nie będąc widzianym. Jak jednak wydarza się konkretnie sytuacja, którą można nazwać sądem Bożym i w jaki sposób wola, która chce naprawdę, a nie tylko subiektywnie, może się takiemu sądowi podporządkować?

Niewidzialna krzywda wynikająca z sądu historii, z sądu nad rzeczywistością widzialną, świadczy tylko o istnieniu podmiotowości, która poprzedza sąd lub go odrzuca, nawet jeżeli przejawia się tylko jako krzyk i protest, jeśli odczuwana jest tylko przez Ja. Ale mimo to krzywda jest sądem samym, kiedy patrzy na mnie i oskarża mnie w twarzy innego człowieka – bo na takiej krzywdzie, na statusie obcego, wdowy i sieroty, polega

sama epifania Innego. Wola podpada pod sąd Boży, kiedy jej strach przed śmiercią zamienia się w strach przed popełnieniem zabójstwa.

Być sądzonym w taki sposób nie znaczy słuchać bezosobowego i nieubłaganego wyroku, który zostaje ogłoszony na podstawie powszechnych zasad. Taki głos przerywałby niezależną mowę sądzonego bytu, skazywałby apologię na milczenie, a przecież sąd, w którym do głosu dochodzi obrona, powinien właśnie potwierdzić – utwierdzić w prawdzie – szczególność sądzonej woli. Nie znaczy to, że powinien być wyrozumiały, co świadczyłoby o jego słabości. Sąd potwierdza wyjątkową wartość szczególnego bytu, nakładając nieskończoną odpowiedzialność na jego wolę. Sąd dotyczy mnie o tyle, o ile wzywa mnie do odpowiedzi. Prawda powstaje w tej odpowiedzi na wezwanie. Wezwanie wydobywa wartość pojedynczej woli właśnie dlatego, że zwraca się do nieskończonej odpowiedzialności. *Nieskończoność odpowiedzialności nie oznacza jej aktualnej wielkości, lecz jej wzrastanie, w miarę jak ją podejmujemy.* Obowiązki rosną w miarę ich wypełniania. Im lepiej wypełniam swój obowiązek, tym mniej mam praw; im jestem sprawiedliwszy, tym bardziej jestem winny. Ja, które w używaniu życia wyłania się jako byt odseparowany, jako osobny ośrodek, wokół którego grawituje jego egzystencja, potwierdza teraz swoją szczególność, wyzbywając się tej grawitacji, uwalniając się od niej nieustannie i potwierdzając się właśnie przez ten wysiłek uwalniania. Nazywamy to dobrocią. Bycie Ja daje się być może ostatecznie zdefiniować jako powstanie takiego punktu we wszechświecie, w którym może się urzeczywistnić bezgraniczna odpowiedzialność.

Tak więc sprawiedliwość, która kwestionuje moją arbitralną i partykularną wolność, nie wzywa mnie po prostu do wejścia w powszechny porządek, do przyjęcia jego prawa, do abdykacji z siebie, do zaprzestania apologii, której resztki trzeba by uznać

za pozostałość zwierzęcości. Prawdziwa sprawiedliwość nie narzuca mi równowagi swoich powszechnych praw, ale wzywa mnie do przekroczenia prostej linii sprawiedliwości, do pójścia dalej – i nic nie może wyznaczyć końca tego marszu. Poza prostą linią sprawiedliwości rozciąga się nieskończona i niezbadana ziemia dobroci, wymagająca wszystkich sił jedynej i niepowtarzalnej obecności. Sprawiedliwość wymaga więc, bym ponosił odpowiedzialność poza wszelką granicą wyznaczoną przez obiektywne prawo. Bycie Ja jest przywilejem, Ja zostało wybrane. Tylko będąc Ja można otworzyć w bycie możliwość przekroczenia prostej linii prawa, to znaczy znaleźć miejsce poza powszechnością. Moralność zwana wewnętrzną i subiektywną spełnia funkcję, której powszechne i obiektywne prawo spełniać nie może, ale do której wzywa. Prawda nie może *być* w tyranii, tak jak nie może *być* w subiektywności. Prawda może *być* tylko wtedy, gdy subiektywność zostaje wezwana do jej wypowiedzenia, w sensie, o jakim mówi psalmista: „Proch będzie cię wysławiał, albo rozgłaszał twoją prawdę"*. Wezwanie do nieskończonej odpowiedzialności potwierdza podmiotowość w jej nastawieniu apologetycznym. Wymiar jej wewnętrzności nie jest już tym, co tylko subiektywne – zyskuje rangę bytu. Sąd nie alienuje subiektywności, bo nie rozpuszcza jej w obiektywnym porządku moralnym, ale przydaje jej głębi. Mówić „ja" – stwierdzać nieredukowalną szczególność, która jest źródłem apologii – znaczy zajmować wyjątkowe miejsce wobec odpowiedzialności, w której nikt nie może mnie zastąpić i z której nikt nie może mnie zwolnić. Nie móc się od tego uchylić – oto Ja. W tej elekcji, w której Ja spełnia się jako Ja, apologia zachowuje swój osobowy charakter. Spełnienie się Ja jako Ja i moralność stanowią jeden i ten sam proces w bycie:

* W Biblii Tysiąclecia (Psalm 30,10) fragment ten brzmi: „Czyż proch będzie cię wysławiał, albo rozgłaszał twą wierność?"

moralność nie rodzi się w równości, ale w fakcie, że nieskończone obowiązki – obowiązek służenia biednemu, obcemu, wdowie i sierocie – zbiegają się w jednym punkcie wszechświata. Tylko w ten sposób, przez moralność, w świecie urzeczywistnia się Ja i urzeczywistniają się Inni. Podmiotowość, którą alienuje potrzeba, wola, która ulega śmierci, choć twierdzi, że nad sobą panuje – zostaje przeobrażona przez elekcję, która nadaje jej wartość (*l'investit*), kierując ją ku głębokim zasobom własnej wewnętrzności. Są to zasoby nieskończone, bo pobudza je coraz większa odpowiedzialność, nieustannie wykraczająca poza spełniony obowiązek. W ten sposób obiektywny sąd potwierdza osobę zamiast redukować ją do jej miejsca w jakiejś całości. Ale to potwierdzenie nie polega na schlebianiu jej subiektywnym skłonnościom ani na pocieszaniu jej w obliczu śmierci, lecz na istnieniu dla innego człowieka, to znaczy na tym, że Ja kwestionuje siebie i popełnienia zabójstwa boi się bardziej niż śmierci. Ryzykowna przestrzeń takiego *salto mortale* otwiera się już w cierpliwości (będącej sensem cierpienia) i jedynie Ja – byt szczególny we właściwym sensie – może tego skoku dokonać. Prawda woli ukazuje się w sytuacji poddania się pod sąd, a to poddanie się pod sąd polega na wejściu w nowy wymiar życia wewnętrznego, które zostaje wezwane do nieskończonej odpowiedzialności.

Sprawiedliwość nie byłaby możliwa bez szczególnego, wyjątkowego charakteru każdej podmiotowości. Podmiot nie jest tu formalnym rozumem, lecz jednostką; formalny rozum wciela się w daną istotę tylko wtedy, gdy rezygnuje ona z bycia wybraną i zrównuje się ze wszystkimi innymi. Formalny rozum wciela się tylko w taki byt, który nie ma siły zaakceptować tego, że ponad widzialnością historii odbywa się sąd niewidzialny.

Pogłębionym życiem wewnętrznym nie kierują już oczywistości historii. Ja zdaje się na ryzyko, podejmując moralną

autokreację – o horyzontach szerszych niż historia, w których osądza się samą historię. Obiektywne wydarzenia i oczywistość filozofów mogą tylko te horyzonty zasłaniać. Jeżeli subiektywność nie może być osądzona w prawdzie bez apologii, jeżeli sąd nie zmusza apologii do milczenia, lecz wydobywa jej wartość, trzeba uznać, że dobro kłóci się z porządkiem wydarzeń albo, ściślej, że wydarzenia mają sens niewidzialny, o którym może decydować tylko subiektywność, tylko byt poszczególny. Wychodzić ponad sąd historii, by stanąć na sądzie prawdy, nie znaczy zakładać, iż poza historią jawną istnieje jakaś inna historia, zwana sądem Bożym, ale tak samo pomijająca subiektywność. Stawać na sądzie Bożym znaczy nadawać szczególną wartość subiektywności wezwanej do moralnego wychodzenia poza prawa – i właśnie dzięki temu przebywającej w prawdzie, bo przekraczającej granice własnego bytu. Sąd Boży, osądzając mnie, zarazem mnie potwierdza. Ale potwierdza właśnie moją wewnętrzną sprawiedliwość, mocniejszą niż sąd historii. Być Ja, które stawia się na procesie – na procesie wymagającym wszystkich sił subiektywności – znaczy konkretnie: móc widzieć, ponad powszechnym sądem historii, krzywdę skrzywdzonego, jaką nieuchronnie rodzi sąd odwołujący się do powszechnych zasad. Niewidzialność *par excellence* to krzywda, jaką historia powszechna wyrządza bytom poszczególnym. Być Ja, a nie tylko być wcieleniem rozumu, znaczy właśnie umieć zobaczyć krzywdę skrzywdzonego, czyli twarz. Pogłębienie mojej odpowiedzialności przez odbywający się nade mną sąd nie jest faktem z porządku uniwersalizacji: ponad sprawiedliwością powszechnych praw Ja stawia się na sądzie dlatego, że jest dobre. Bycie dobrym polega na takim „ustawieniu się" w bycie, że inny człowiek liczy się bardziej niż ja sam. Ja, narażone na alienację swoich sił przez śmierć, w dobroci znajduje możliwość, która pozwala mu nie być ku śmierci.

Ale życie wewnętrzne, którego wartość zostaje wywyższona przez prawdę bytu – przez istnienie bytu w prawdzie sądu niezbędnego dla wszelkiej prawdy, bo otwierającego wymiar, w którym niewidzialna rzeczywistość przeciwstawia się widzialnemu sądowi historii, uwodzącemu filozofów – nie może wyrzec się wszelkiej widzialności. Sąd nad świadomością musi odnosić się do rzeczywistości leżącej ponad wyrokiem (*l'arrêt*) historii, który jest zarazem zatrzymaniem (*est un arrêt*)* i końcem. Dlatego ostatecznym warunkiem prawdy jest nieskończony czas, warunkujący zarazem dobroć i transcendencję twarzy. Jednak aby spełnić ten warunek, nie wystarczy dysponować nieograniczoną ilością czasu. Warunkiem prawdy podmiotowości, tworzącej ukryty wymiar sądu Bożego, jest płodność, dzięki której subiektywność Ja może przeżyć własną śmierć.

Musimy wrócić do pierwotnego zjawiska czasu, w którym ma swoje korzenie fenomen „jeszcze nie". Musimy wrócić do ojcostwa, bez którego czas jest tylko obrazem wieczności. Bez relacji ojcostwa czas, w którym ukazuje się prawda leżąca poza widzialną historią (ale który pozostaje czasem, to znaczy czasuje się w stosunku do identyfikowalnej teraźniejszości), byłby niemożliwy. Ojcostwo biologiczne jest tylko jedną z form tej relacji, w której czas dokonuje się w sposób źródłowy i która może oprzeć się na ludzkim życiu biologicznym, aby jednak trwać poza tym życiem.

---

* W oryginale nieprzekładalna gra słów: *arrêt* może znaczyć zarówno „wyrok, orzeczenie", jak „zatrzymanie, postój, przystanek".

Część czwarta

POZA TWARZĄ

Stosunek z Innym nie usuwa separacji. Nie powstaje wewnątrz całości ani jej nie ustanawia przez połączenie w niej mnie i Innego. Relacja twarzą w twarz nie zakłada również istnienia powszechnych prawd, w których subiektywność mogłaby się rozpuścić i których sama tylko kontemplacja pozwalałaby osiągać komunię z Innym. Trzeba w tej sprawie bronić tezy odwrotnej: stosunek między mną a Innym zaczyna się w *nierówności* członów, z których każdy jest transcendentny wobec drugiego i których odmienność nie polega na różnicy formalnej, nie jest odmiennością B w stosunku do A, która wynika po prostu z tożsamości B, różnej od tożsamości A. Inność Innego nie wynika tu z jego tożsamości, lecz stanowi jego tożsamość: Inny jest innym człowiekiem. Inny człowiek jako inny przebywa w wymiarze wysokości lub poniżenia – chwalebnego poniżenia; ma twarz biedaka, obcego, wdowy i sieroty, a jednocześnie nauczyciela i pana, który usprawiedliwia moją wolność i nadaje jej wartość. Ta nierówność nie ukazuje się oczom trzeciego, który liczy nas, stojąc z boku. Znaczy właśnie, że taki trzeci, zdolny objąć spojrzeniem zarazem mnie i Innego, jest nieobecny. Źródłową wielość można stwierdzić tylko w relacji twarzą w twarz, która tę wielość stanowi. Ukazuje się ona pośród wielu bytów szczegółowych, a nie dla bytu, który byłby w stosunku do nich zewnętrzny i mógłby je liczyć. Nierówność *jest* w fakcie, że nie

ma zewnętrznego punktu widzenia, który mógłby ją usunąć. Stosunek, jaki łączy mnie z Innym – stosunek nauczania i panowania, stosunek bezpośredniości (*de transitivité*) – jest językiem i wydarza się pod warunkiem, że ktoś do mnie mówi, to znaczy pod warunkiem, że *ukazuje on swoją twarz*. Język nie jest czymś dodanym do bezosobowej myśli, która panuje nad Toż-Samym i nad Innym; bezosobowa myśl powstaje w ruchu, który prowadzi od Toż-Samego do Innego, to znaczy w międzyosobowym, a nie bezosobowym języku. Wspólny rozmówcom porządek zostaje ustanowiony przez pozytywny ruch, ruch polegający na tym, że jeden byt *daje* drugiemu świat, który posiada; na tym, inaczej mówiąc, że jeden byt usprawiedliwia się ze swej wolności przed innym i w tym sensie dokonuje apologii. Apologia nie jest bowiem ślepą afirmacją Ja, lecz odwołuje się już do innego człowieka. Ta jej nieprzekraczalna dwubiegunowość stanowi źródłowy fenomen rozumu. W relację wchodzą rozmówcy, z których każdy jest bytem szczególnym, nieredukowalnym do pojęć; pojęcia mogą powstać dopiero wtedy, gdy przekażę swój świat Innemu, odwołując się do jego sprawiedliwości. Rozum zakłada byty szczególne nie jako jednostki, które poddają się konceptualizacji, to znaczy pozbywają się swojej szczegółowości i stają się identyczne, ale właśnie jako rozmówców, jako byty niezastępowalne, jedyne w swoim rodzaju, jako twarze. Różnica między twierdzeniem „rozum tworzy stosunki między mną i Innym" a twierdzeniem „nauczanie mnie przez Innego tworzy rozum" nie jest czysto teoretyczna. Świadomość tyranii państwa – nawet jeśli jest to państwo rozumne – nadaje tej różnicy szczególną aktualność. Czy bezosobowy rozum, do którego człowiek wznosi się w trzecim rodzaju poznania, pozwala mu żyć poza państwem? Czy oszczędza mu wszelkiej przemocy? Czy pozwala uznać, że ten przymus krępuje tylko jego zwierzęcość? Wolność Ja nie jest ani arbitralnością odizolowanego bytu, ani pogodzeniem się

tego bytu z rozumnym i powszechnym prawem, które wszystkim zostaje narzucone.

Moja arbitralna wolność wstydzi się, czytając w oczach, które na mnie patrzą. Jest apologetyczna, to znaczy sama z siebie odnosi się już do sądu innego człowieka, domaga się sądu i nie odczuwa go jak bolesnego ograniczenia. Sprzeciwia się koncepcji, wedle której wszelka inność jest obelgą dla Ja. Wolność nie jest po prostu zmniejszoną albo, jak to się mówi, skończoną *causa sui*. Negując wolność częściowo, negowalibyśmy ją całkowicie. Ponieważ zajmuję postawę apologetyczną, nie mogę zobaczyć swojego bytu w jego rzeczywistości: mój byt nie wyczerpuje się w sposobie, w jaki mi się jawi.

Ale mój byt nie jest również tym, czym stałem się dla innych w świetle bezosobowego rozumu. Jeżeli sprowadza się mnie do roli, jaką odegrałem w historii, rozumiany jestem równie źle jak wtedy, gdy zwodzi mnie mój obraz we własnej świadomości. Osadzenie w historii polega na usytuowaniu mojej świadomości poza mną i na zniszczeniu mojej odpowiedzialności.

Nieludzki charakter istnienia, w którym Ja swoją świadomość znajduje poza sobą, przejawia się świadomością przemocy – przemocy w samym wnętrzu Ja. To, że musimy rezygnować z naszej partykularności, wydaje nam się tyranią. Zresztą, skoro partykularność jednostki, rozumiana jako sama zasada jej ujednostkowienia, jest zasadą niekoherencji, jakim cudem ze zwykłego dodania niekoherencji może powstać spójny, bezosobowy dyskurs, a nie bezładny zgiełk tłumu? Ale moja jednostkowość jest czymś zupełnie innym niż ta zwierzęca stronniczość, nad którą nadbudowuje się rozum, wyrastający ze sprzeczności i z walki, jaką rodzą wrogie instynkty różnych osobników. Moja szczególność leży na poziomie mojego rozumu – jest apologią, to znaczy osobową mową, która

prowadzi od Ja do Innego. Mój byt urzeczywistnia się wtedy, gdy istnieje dla innych ludzi w (roz)mowie, jest tym, co objawia się innym, ale objawia się, uczestnicząc w tym objawieniu, asystując mu. Jestem *naprawdę* i *w prawdzie*, kiedy, istniejąc w historii, poddaję się osądowi, ale tak, że dokonuje się on w mojej obecności – to znaczy pozwala mi mówić. Pokazaliśmy wyżej, że ta apologetyczna mowa prowadzi ostatecznie do dobroci. Różnica między „ukazywaniem się w historii" (bez prawa głosu) a ukazywaniem się przed innym człowiekiem w taki sposób, że mój byt asystuje własnemu ukazywaniu się – jest różnicą między byciem politycznym i byciem religijnym.

W byciu religijnym jestem *naprawdę* i *w prawdzie*. Czy jednak przemoc, jaką do tego bycia wprowadza śmierć, nie czyni prawdy niemożliwą? Czy przemoc śmierci nie skazuje subiektywności na milczenie? A przecież bez subiektywności prawda nie daje się wypowiedzieć, nie może istnieć, nie może – by raz jeszcze użyć słowa, którego używamy w tej książce tak często, a które znaczy jednocześnie ukazywać się i być – się *wydarzyć* (*se produire*). Poddając się tyranii, z rezygnacją godząc się na powszechne prawo, które, nawet jeżeli jest rozumne, wstrzymuje apologię, zaprzepaszczam prawdę mojego bytu. Ale podmiotowość może nie tylko zwyczajnie zamilknąć, nie tylko pogodzić się z ustaniem apologii, ustępując wobec dławiącej przemocy rozumu; może też sama z siebie wyrzec się siebie, wyrzec się bez przemocy, wstrzymać apologię – co nie będzie ani samobójstwem, ani rezygnacją, lecz miłością.

Musimy zatem opisać poziom, który jednocześnie zakłada i transcenduje epifanię Innego w twarzy; poziom, na którym Ja przenosi się poza śmierć, a jednocześnie wyzwala się z pragnienia powrotu do siebie. Jest to poziom miłości i płodzenia, na którym podmiot, kochając i płodząc, ustanawia się w szczególny sposób.

Rozdział I

DWUZNACZNOŚĆ MIŁOŚCI

Metafizyczne wydarzenie transcendencji – przyjęcie Innego, gościnność – Pragnienie i mowa – nie ma charakteru miłości. Ale transcendencja (roz)mowy wiąże się z miłością. Pokażemy, w jaki sposób przez miłość transcendencja sięga jednocześnie dalej i bliżej niż mowa.

Czy celem miłości może być coś innego niż osoba? Osoba cieszy się w miłości przywilejem: miłosna intencja zwraca się ku Innemu, ku przyjacielowi, dziecku, bratu, ukochanej kobiecie, rodzicom. Ale przedmiotem miłości może być również rzecz, abstrakcja, książka. Dzieje się tak dlatego, że miłość, która w istotnym aspekcie jest transcendencją i zmierza ku Innemu, wyrzuca nas z immanencji: oznacza ruch, przez który byt szuka – nim jeszcze ma zamiar szukać – czegoś, z czym mógłby się związać, choć owo coś znajduje się na zewnątrz. Miłość jest z istoty przygodą, ale także predestynacją, wyborem tego, czego nie wybraliśmy. Choć jest relacją z Innym, może zredukować się do zasadniczej immanencji, wyzbyć się elementu transcendentnego, szukać tylko takiego bytu, który jest mi pokrewny, siostrzanej duszy, może nabrać charakteru kazirodczego. Przedstawiony w Platońskiej *Uczcie* mit Arystofanesa, zgodnie z którym miłość jednoczy dwie połówki tego samego bytu, interpretuje przygodę miłości jako powrót do siebie. Rozkosz zdaje się uzasadniać taką interpretację, bo wydobywa na jaw dwuznaczność wydarzenia, które mieści się na granicy immanencji i transcendencji. Pragnienie – nieustannie odradzający się ruch, ruch bez końca ku przyszłości, która nigdy nie jest dość przyszła – zatrzymuje się i znajduje zaspokojenie jako najbardziej egoistyczna i najokrutniejsza z potrzeb. Jakby ceną za zbyt wielką zuchwałość miłosnej

transcendencji był upadek poniżej poziomu potrzeb. Ale samo to „poniżej", prowadzące do ukrytych głębi i tajemnie oddziałujące na wszystkie władze bytu, świadczy o wyjątkowej zuchwałości. Miłość pozostaje stosunkiem z Innym, chociaż przekształca się w potrzebę, bo ta potrzeba wciąż jeszcze zakłada całkowitą, transcendentną zewnętrzność Innego, oblubieńca. Ale miłość wykracza również ponad oblubieńca. Właśnie dlatego przez twarz sączy się ciemne światło płynące spoza twarzy, z czegoś, czego *jeszcze nie ma*, z przyszłości nigdy dość przyszłej, dalszej niż możliwość. Miłość, jako prawie sprzeczne rozkoszowanie się bytem transcendentnym, nie daje się prawdziwie wypowiedzieć ani w języku erotycznym, czyniącym z niej zmysłowe doznanie, ani w języku duchowym, przekształcającym ją w pragnienie transcendencji. Możliwość polegająca na tym, że Inny ukazuje mi się jako przedmiot potrzeby, zachowując jednak swą inność, możliwość czerpania z Innego rozkoszy, sytuująca mnie jednocześnie poniżej i powyżej mowy, możliwość takiego ustawienia się wobec rozmówcy, że jednocześnie docieram do niego i idę dalej, równoczesność potrzeby i pragnienia, pożądania i transcendencji, zbieganie się rzeczywistości jawnej i ukrytej – stanowi o oryginalności erotyki, która w tym sensie jest *dwuznacznością* samą.

Rozdział II

FENOMENOLOGIA EROSA

Miłość zwraca się ku Innemu, zwraca się ku niemu w jego słabości. Słabość nie oznacza tu niższego stopnia jakiegoś atrybutu, względnej ułomności cechy, która byłaby wspólna mnie i Innemu. Wcześniejsza niż ukazanie się jakichkolwiek

atrybutów, określa samą inność. Kochać znaczy bać się o innego człowieka, przychodzić z pomocą jego słabości. Ta słabość jest niczym świt, w którym kochany byt wschodzi jako Ukochana. Epifania Ukochanej, kobiecość, nie jest dodatkiem do przedmiotu albo do Ty, które byłyby nam dane już wcześniej albo które spotkalibyśmy najpierw w rodzaju nijakim – jedynym, jaki uznaje logika formalna. Epifania Ukochanej stapia się w jedno z jej istotową łagodnością (*son régime de tendre*)*. *Sposób* bycia łagodności polega na tym, że jest niezwykle krucha, że łatwo ją zranić. Ukazuje się na granicy bytu i niebytu jak łagodne ciepło, w którym byt rozprasza się, promieniując, jak „lekka czerwień" nimf w *Popołudniu fauna*, która „unosi się w powietrzu stężałym od gęstych snów"**, tracąc jednostkowość i uwalniając się od ciężaru własnego bytu, słabnąc i rozwiewając się, uciekając w siebie podczas własnego przejawiania się. I właśnie w tej ucieczce Inny jest Innym, obcym w świecie, który jest dla niego zbyt brutalny i zbyt bolesny.

---

* Słowo *régime* znaczy dosłownie „ustrój", a *tendre* jest terminem wieloznacznym, który można tłumaczyć przez „czułość", „miękkość", „delikatność". Najbliższym polskim odpowiednikiem jest na ogół czułość, jednak w powyższym kontekście taki przekład mógłby wprowadzać w błąd, czułość oznacza bowiem pewien rodzaj zachowania lub stan uczuciowy, tymczasem Lévinasowi chodzi o właściwość kobiecego sposobu jawienia się, kobiecej „epifanii", o parasynonim wspomnianej na wstępie słabości, kruchości. Nie zmienia to faktu, że w słowie *tendre* zawarte są różne odcienie znaczeniowe, które autor łącznie wykorzystuje, co trudno oddać po polsku. W dalszym ciągu słowo „łagodność" poprzedzam niekiedy przymiotnikiem „słodka", by zaznaczyć zmysłowy aspekt terminu.

** W tłumaczeniu Ryszarda Matuszewskiego fragment ten brzmi następująco: „Te nimfy, tak bym chciał uwiecznić je. Tak lekka / Ich ciał karnacja jasna, iż w przestwór ucieka. / Ucichły w snach puszystych". S. Mallarmé, *Wybór poezji*, PIW, Warszawa 1980, s. 43.

A przecież ta niezwykła kruchość leży też na granicy istnienia „bez ceremonii", „bez ogródek", gęstego i „bezznaczeniowego", ultramaterialnego. To ostatnie określenie wyraża może lepiej niż metafory swoisty paroksyzm materialności. Ultramaterialność nie oznacza zwaliska skał i piasków w księżycowym pejzażu, gdzie próżno szukać obecności człowieka, ani materialności, która wyziera spod rozdartych form, w ruinach i w ranach, lecz ekshibicjonistyczną, bezmierną nagość obecności – obecności przychodzącej spoza szczerości twarzy – obecności, która profanuje i która jest już całkowicie sprofanowana, jakby sprzeniewierzyła się nakazowi zachowania sekretu. *Coś, co z istoty zakryte, wydostaje się nagle na światło, ale nie staje się znaczeniem.* Nie jest nicością, lecz czymś, czego jeszcze nie ma. Ta nierealność na progu realności nie odsłania się jak możliwość, którą można uchwycić; skrytość nie jest tu gnozeologiczną przypadłością bytu. „Jeszcze-nie-być" nie znaczy nie być tym lub tamtym; skrytość wyczerpuje istotę tej obecności bez istoty. Bezwstydnie się ukazując, skrytość odkrywa życie nocne, które jest czymś całkiem innym niż życie dzienne, tylko pozbawione dnia; czymś całkiem innym niż życie tylko *wewnętrzne*, samotne i intymne, ale szukające dla siebie wyrazu, aby swoje ukrycie przezwyciężyć. Skrytość wiąże się ze wstydem, który został sprofanowany, lecz nie przezwyciężony. Sekret ukazuje się, nie ukazując, nie w tym sensie jednak, że ukazuje się tylko połowicznie, albo z zastrzeżeniami, albo niewyraźnie. *Profanacja* polega właśnie na tym, że równocześnie odkrywa i zakrywa. Sekret ukazuje się w sposób dwuznaczny. Ale to profanacja pozwala na dwuznaczność – dwuznaczność z istoty erotyczną – a nie odwrotnie. Nieodłączny od miłości wstyd nadaje jej charakter patetyczny. Ale miłość jest również bezwstydna i ten bezwstyd, z jakim ukazuje się erotyczna nagość, nie jest elementem, który się

prostu nakłada na wcześniejszą, neutralną percepcję, na przykład percepcję lekarza badającego nagie ciało chorego. Sposób, w jaki wydarza się lub urzeczywistnia (*se produit*) – to znaczy uobecnia się i jest – nagość erotyczna, określa źródłowo zjawiska bezwstydu i profanacji. Moralne perspektywy miłości mieszczą się już w szczególnym wymiarze otwartym przez ten bezmierny ekshibicjonizm, przez który byt się urzeczywistnia.

Zauważmy mimochodem, że głębia podziemnego wymiaru słodkiej łagodności nie pozwala utożsamić jej z wdziękiem, do którego jest przecież podobna. Równoczesność, czyli dwuznaczność tej kruchości i tego ultramaterialnego ciężaru pozbawionego „znaczenia", cięższego niż ciężar bezkształtnego bytu, nazywamy *kobiecością*.

Słaba, łagodna kobiecość budzi w kochanku zachowanie, które nie opiera się ani na czystym współodczuwaniu, ani na nieczułości, ale na rozkoszowaniu się współodczuwaniem, to znaczy na pieszczocie.

Pieszczota jako dotyk jest doznaniem zmysłowym. A jednak transcenduje zmysłowość. Nie w tym sensie, że czuje więcej, niż mogą czuć zmysły, że żywi się jakimś wzniosłym pokarmem, zachowując intencję głodu, który szuka przyobiecanego mu pożywienia i syci się nim, ale który tylko się w ten sposób pogłębia, jakby pieszczota żywiła się własnym głodem. Pieszczota niczym się nie żywi, lecz przyzywa to, co nieustannie wymyka się jej dotykowi – co wymyka się ku przyszłości, która nigdy nie jest dość przyszła, co się nieustannie ukrywa, *jakby jeszcze nie istniało*. Pieszczota *szuka*, myszkuje. Nie jest intencjonalnością odsłaniającą, lecz poszukującą: zmierza ku niewidzialnemu. W pewnym sensie *wyraża* miłość, ale cierpi na niemożność jej wypowiedzenia. W nieustannym narastaniu głodu odczuwa głód samej tej ekspresji. Zmierza więc dalej niż do własnego kresu, wychodzi poza jestestwo, nawet to przyszłe,

które, o ile jest właśnie *jestestwem* (*un etant*), puka już do drzwi bytu. Pragnienie, które ją ożywia, odżywa nawet w zaspokojeniu, w pewnym sensie karmiąc się tym, czego *jeszcze nie ma*, dążąc do nienaruszonego dziewictwa kobiecości. Nie chodzi o to, że pieszczota pragnie zawładnąć wrogą wolnością, uczynić z niej swój przedmiot lub wydrzeć jej przyzwolenie. Pieszczota szuka ponad przyzwoleniem i ponad oporem wolności, szuka czegoś, *czego jeszcze nie ma*, czegoś, co jest „mniej niż niczym", co drzemie gdzieś w zamknięciu poza *przyszłością*, zupełnie inaczej niż *możliwość*, którą dałoby się antycypować. Wkradająca się do pieszczoty profanacja stanowi adekwatną odpowiedź na ten oryginalny wymiar nieobecności. Nieobecności innej niż pustka abstrakcyjnego niebytu; nieobecności, która odsyła do bytu, ale odsyła na swój sposób, jakby różne formy nieobecnej przyszłości nie były wszystkie na tym samym poziomie i jednakowo przyszłe. Antycypacja ujmuje możliwości; to, czego szuka pieszczota, nie mieści się w perspektywie rzeczywistości ujmowalnej. Słodka cielesność będąca korelatem pieszczoty, cielesność umiłowana, nie jest ani ciałem-przedmiotem, którym zajmuje się fizjolog, ani ciałem własnym „ja mogę", ani ciałem-ekspresją, które asystuje swojemu ukazywaniu się, to znaczy twarzą. W pieszczocie, która z jednej strony pozostaje stosunkiem zmysłowym, ciało, ukazując się jako erotyczna nagość, ogołaca się z samej swej formy. W cielesnej pieszczocie ciało porzuca status bytu, status jestestwa.

Ukochana, jednocześnie dotykalna i niedotykalna w swej nagości, poza przedmiotowością i poza twarzą, to znaczy poza bytem, trwa w dziewictwie. Z istoty naruszalna i nienaruszalna Kobiecość, „Wieczna Kobiecość", jest dziewictwem lub nieustannym odnawianiem się dziewictwa, niedotykalnością w samym dotyku rokoszy, przyszłością w teraźniejszości. Nie jako wolność walcząca ze swym zdobywcą, odmawiająca uprzed-

miotowienia i urzeczowienia, lecz jako kruchość na granicy niebytu, niebytu, w którym przebywa nie tylko to, co znika i czego *już* nie ma, ale to, czego jeszcze nie ma. Dziewica jest nieuchwytna, jakby wciąż umierała, choć nie pada ofiarą zabójstwa, jakby omdlewała i wycofywała się w swoją przyszłość poza wszelką możliwą antycypację. Obok nocy anonimowego szumu *il y a* rozciąga się noc erotyki, obok nocy bezsenności – noc tego, co skryte, podziemne, tajemnicze, ojczyzna dziewictwa, zarazem odkrywana przez *Erosa* i przed nim uciekająca – co jest tylko innym sposobem nazwania profanacji.

Pieszczota nie dotyczy ani osoby, ani rzeczy. Zatraca się w bycie, który rozprasza się jakby w bezosobowym śnie bez woli i nawet bez oporu, w bierności, w zwierzęcej lub dziecięcej anonimowości, oddanej już we władzę śmierci. Szukając czułości, wola spełnia się wtedy, kiedy słabnie, jakby była wolą nieświadomie umierającego zwierzęcia, jakby zanurzała się w fałszywym bezpieczeństwie żywiołu, w dzięcięctwie niepomnym tego, co mu się przydarza. Ale słodka łagodność ma również zawrotną głębię tego, czego *jeszcze nie ma*, co *nie istnieje* – i to nieistnieniem, którego nie łączy z bytem nawet takie pokrewieństwo, jak pokrewieństwo bytu z ideą lub z projektem, nieistnieniem, którego nie sposób uznać nawet za przebłysk tego, co jest. Pieszczota szuka łagodności nie mającej już statusu „jestestwa", która opuściła kategorię „liczby i bytu", i nie posiada nawet jakości istnienia. Łagodność oznacza *sposób* – sposób pozostawania w *no man's land*, między bytem a jeszcze-nie-bytem. Ten sposób nie ma nawet charakteru znaczenia, w żaden sposób nie rozbłyskuje, lecz słabnie i zamiera jako istotowa słabość Umiłowanej, podatnej na zranienie i śmiertelnej.

Właśnie dlatego, że łagodność słania się i zamiera, podmiot nie projektuje się dzięki niej w stronę możliwej przyszłości.

Jeszcze-nie-byt nie należy do tej przyszłości, w której ciśnie się i migoce w świetle wszystko, czego mogę dokonać, co ogarniam przez antycypację i co pobudza moje władze. Jeszcze--nie-byt nie jest możliwością, która byłaby po prostu bardziej odległa niż inne możliwości. Pieszczota nie *działa*, nie chwyta tego, co możliwe. Przełamywany przez nią sekret nie daje wiedzy, jaką daje doświadczenie. Wstrząsa relacją, którą Ja utrzymuje ze sobą i z nie-Ja. Amorficzne nie-Ja unosi Ja w absolutną przyszłość, w której traci ono pozycję podmiotu. Jego „intencja" nie zmierza już w stronę światła, w stronę sensu. Cała jest uczuciem i współczuje z biernością, z cierpieniem, z zamieraniem łagodności. Umiera jej śmiercią i cierpi jej cierpieniem. Rozczula się, cierpi nie cierpiąc i pociesza się, lubując się tym cierpieniem. Rozczulenie jest litością, która się sobą lubuje, przyjemnością, cierpieniem przeobrażonym w szczęście – rozkoszą (*volupté*). W tym sensie rozkosz zaczyna się już w erotycznym pożądaniu i w każdej chwili pozostaje pożądaniem. Rozkosz nie wypełnia pożądania, jest pożądaniem samym. Dlatego nie jest po prostu niecierpliwa, ale stanowi niecierpliwość samą, oddycha niecierpliwością i dusi się nią, zaskoczona przez własny kres, bo jednocześnie zmierza i nie zmierza do kresu.

Rozkosz jako profanacja odkrywa to, co ukryte w jego skrytości. Jest to relacja wyjątkowa, która z punktu widzenia logiki formalnej zawiera sprzeczność: odkryte nie traci wskutek odkrycia swojej tajemniczości, ukryte nie odsłania się, noc nie zostaje rozproszona. Odkrycie-profanacja dokonuje się we wstydzie, choćby pod postacią bezwstydu: odkryta skrytość nie uzyskuje statusu odsłoniętego bytu. Odkrywać znaczy tu raczej gwałcić sekret, niż go odsłaniać. Ten gwałt nigdy nie przestaje się wstydzić własnej zuchwałości. Wstyd z powodu dokonanej profanacji każe spuścić oczy, które mogłyby badać ukrytą rzeczywistość. Erotyczna nagość wypowiada niewypowiadal-

ne, ale to niewypowiadalne nie daje się oddzielić od tego mówienia, inaczej niż wówczas, gdy próbujemy wyrazić jakiś tajemniczy przedmiot, który usuwa się z naszej jasnej mowy i zadaje jej kłam. W przypadku nagości sam sposób „mówienia" lub „ukazywania" zakrywa odkrywając, wypowiada i przemilcza coś niewypowiadalnego, dręczy i prowokuje. Samo „mówienie" – a nie tylko to, co wypowiedziane – jest dwuznaczne. Dwuznaczność nie powstaje między dwoma sensami słowa, lecz między słowem i brakiem słowa, między znaczeniem języka i bezznaczeniowością bezwstydnej rozkoszy, którą skrywa milczenie. Rozkosz profanuje, ale nie widzi. Jest *intencjonalnością bez widzenia*, odkrywaniem, które nie rzuca światła: to, co odkrywa, nie jest *znaczeniem* i nie oświetla żadnego horyzontu. Kobiecość pokazuje twarz, która jest czymś innym niż twarz. Twarz ukochanej *nie wyraża* sprofanowanego przez *Erosa* sekretu – przestaje wyrażać albo, jeśli kto woli, wyraża już tylko tę odmowę ekspresji, ten koniec rozmowy i przyzwoitości, to nagłe rozerwanie porządku bytów obecnych. W kobiecej twarzy czystość ekspresji jest już zmącona dwuznacznością rozkoszy. Ekspresja zamienia się w nieprzyzwoitość, w dwuznaczność, która mówi mniej niż nic, która śmieje się i drwi.

W tym sensie rozkosz jest doświadczeniem czystym, doświadczeniem, które nie daje się wtłoczyć w żadne pojęcie, które ślepo pozostaje doświadczeniem. Profanacja – objawienie się czegoś ukrytego w jego ukryciu – stanowi model bycia niesprowadzalny do intencjonalności, która obiektywizuje nawet *praxis*, bo nie wychodzi poza „liczby i byty". Miłość nie jest poznaniem, do którego dołączają się elementy uczuciowe, otwierając nieprzewidziany poziom bycia. Miłość niczego nie chwyta, nie prowadzi do żadnego pojęcia, nie *prowadzi* donikąd, nie ma ani struktury przedmiot-podmiot, ani struktury Ja-Ty. Eros nie wydarza się jako podmiot zmierzający do

przedmiotu, ani jako pro-jekcja zmierzająca do realizacji możliwości. Jego ruch polega na wychodzeniu poza możliwość.

Bezznaczeniowość erotycznej nagości nie poprzedza znaczenia twarzy tak, jak mrok bezkształtnej materii poprzedza stworzone przez artystę formy. Ma ona już formy za sobą, przychodzi z przyszłości bardziej odległej niż przyszłość rozbłyskująca możliwościami. Czysta nagość twarzy nie znika w erotycznym ekshibicjonizmie. Bezmierna niedyskrecja erotyki tylko potwierdza niedyskrecję twarzy, która w tej niedyskrecji pozostaje tajemnicza i niewysławialna. Tylko byt obdarzony szczerością twarzy może się „odkryć" w bezznaczeniowości rozkoszy.

Przypomnijmy, co powiedzieliśmy na temat znaczenia. Pierwotny fakt znaczenia wydarza się w twarzy. Nie dlatego, że twarz nabiera znaczenia *w stosunku* do czegoś. Twarz znaczy sama z siebie, jej znaczenie poprzedza wszelką *Sinngebung*, sensowne zachowanie jest możliwe dopiero w jej świetle, albowiem roztacza ona światło, które dopiero pozwala widzieć samo światło. Nie można jej wyjaśnić, bo to ona stanowi warunek wszelkiego wyjaśniania. Inaczej mówiąc, relacja z Innym, oznaczająca koniec absurdalnego szumu *il y a*, nie powstaje jako *dzieło* Ja, które by nadawało sens. Aby mógł powstać fenomen sensu, który jest korelatem intencji myślowej, trzeba już być dla Innego – egzystować, a nie tylko coś wytwarzać. Bycie-dla-Innego nie powinno sugerować żadnego celowego działania i nie zakłada wcześniejszego ustanowienia jakiejkolwiek wartości. Być dla Innego – to być dobrym. Treść pojęcia Innego nie zawiera może żadnej nowości w porównaniu z pojęciem Ja, ale bycie dla Innego nie jest stosunkiem między pojęciami, które można jednakowo rozumieć, ani pojmowaniem pojęcia przez Ja, lecz moją dobrocią. Fakt, że istniejąc dla Innego, istnieję inaczej niż istniejąc dla siebie – jest moralnością samą. Otacza ona ze wszech stron moją świadomość Innego

i nie daje się od niej oddzielić, nie jest jakąś wtórną waloryzacją Innego, którą można by do tej świadomości dodać. Transcendencja jako taka jest „świadomością moralną”, sumieniem. Jeżeli metafizyka polega na transcendowaniu, sumienie spełnia wymóg metafizyki. We wszystkich poprzednich analizach staraliśmy się pokazać, że źródłem zewnętrzności jest epifania twarzy. Pierwotny fenomen znaczenia jest tym samym, co zewnętrzność. Zewnętrzność jest tym, co w znaczeniu znaczy. A tylko twarz jest w swojej moralności zewnętrzna. Twarz nie jaśnieje w tej epifanii jak forma oblekająca treść, jak *obraz*, ale jak nagość zasady, za którą nie ma już nic. To twarz zmarłego staje się formą, maską pośmiertną, można ją oglądać, a nie widzieć dzięki niej, ale jako taka właśnie przestaje być twarzą.

Można to powiedzieć jeszcze inaczej: zewnętrzność definiuje byt jako byt, a znaczący charakter twarzy polega na istotowej koincydencji bytu i znaczenia. Znaczenie nie jest czymś do bytu dodanym. Znaczyć nie jest tym samym, co ukazywać się jako znak; znaczyć to wyrażać się, czyli uobecniać się we własnej osobie. Symbolika znaku zakłada już znaczenie ekspresji, twarz. W twarzy uobecnia się byt we właściwym znaczeniu. Wyrazić może go nie tylko twarz, ale całe ciało, ręka lub zgarbione plecy. Źródłowe znaczenie bytu – jego uobecnianie się we własnej osobie, jego ekspresja – sposób, w jaki nieustannie wychodzi on poza swoją formę plastyczną – wydarza się konkretnie jako pokusa totalnej negacji i jako nieskończony opór przeciwko zabójstwu, opór stawiany przez Innego jako Innego, twardy opór jego bezbronnych oczu, najsłabszej i najbardziej odkrytej części jego bytu. Jestestwo jako jestestwo, byt jako byt urzeczywistnia się tylko w moralności. Język, źródło wszelkiego znaczenia, rodzi się w obliczu nieskończoności, w zawrocie głowy, jakiego zaznajemy przed prostotą twarzy, która zarazem umożliwia i uniemożliwia zabójstwo.

Zasada „Nie zabijesz”, będąca właściwym znaczeniem

twarzy, wydaje się przeciwieństwem tajemnicy, którą profanuje *Eros* i która ukazuje się w kobiecej łagodności. W twarzy Innego wyraża się jego wysokość, wymiar wysokości i boskości, z którego przybywa. Nawet jego bezbronność świadczy o jego sile i o jego prawie. Kobieca łagodność skłania zaś do litości nad tym, czego w pewnym sensie jeszcze nie ma, ale także do braku szacunku dla tego, co się bezwstydnie obnaża, choć mimo tego obnażenia nie odsłania się, to znaczy co się profanuje.

Ale brak szacunku zakłada twarz. Żywioły i rzeczy leżą w innej sferze, poza możliwym szacunkiem i brakiem szacunku. Aby nagość mogła stać się bezznaczeniową lubieżnością, muszę najpierw zobaczyć twarz. Twarz kobiety łączy w sobie tę jasność i ten cień. Kobiecość jest twarzą, w której do światła wkrada się zaciemniający je mrok. Na pozór aspołeczna relacja Erosa odnosi się – choćby negatywnie – do relacji społecznej. W tym przeobrażaniu się twarzy przez kobiecość – w tym zniekształceniu – do znaczenia twarzy przenika bezznaczeniowość. Ta obecność bezznaczeniowości w znaczeniu twarzy, a więc to odnoszenie się braku znaczenia do znaczenia – kiedy czystość i przyzwoitość twarzy znajduje się na granicy obsceniczności, jeszcze odpychanej, ale już całkiem bliskiej i obiecującej – stanowi właśnie istotę kobiecego piękna, istotę tego ostatecznego sensu, jakiego piękno nabiera w kobiecości. Artysta, przetwarzając zimną materię kamienia lub koloru, przełoży to piękno na „wdzięk pozbawiony ciężkości", w którym stanie się ono spokojną obecnością, majestatycznym wzlotem, istnieniem bez fundamentów, bo bez uzasadnienia. Ale piękno sztuki *zniekształca* piękno kobiecej twarzy. Niepokojącą głębię przyszłości, głębię owego „mniej niż nic" (a nie żadnego świata), jaką kobieca piękność ukazuje i skrywa, zastępuje obrazem. Przedstawia samą tylko piękną formę, pozbawiając ją głębi. Każde dzieło sztuki jest obrazem i rzeźbą, bo piękno

unieruchamia w chwili, nawet jeśli ta chwila się powtarza. W poezji substytutem kobiecego życia jest rytm. Piękno staje się formą oblekającą materię, która jest obojętna, która nie skrywa tajemnicy.

Tak więc erotyczna nagość jest jakby znaczeniem na opak, znaczeniem, które nie znaczy, jasnością, która przekształca się w namiętność i w noc, ekspresją, która przestaje wyrażać, która wyraża tylko swoją odmowę wyrażania, odmowę ekspresji i mowy; mową, która pograża się w dwuznaczności milczenia, która nie wypowiada sensu, lecz się obnaża. Na tym właśnie polega wyuzdanie erotycznej nagości – jest śmiechem, który wybucha na Szekspirowskich zlotach czarownic, śmiechem utkanym z nieprzyzwoitych niedomówień, śmiechem pozbawionym wszelkiej powagi i nie pozwalającym mówić, śmiechem z „dwuznacznych historyjek", w których mechanizm śmiechu nie wywodzi się po prostu z formalnych warunków komizmu, opisanych na przykład przez Bergsona w eseju *Śmiech*. Do tych warunków dochodzi treść, która wprowadza nas w porządek absolutnego braku powagi. Ukochana nie przeciwstawia mi się jak wola walcząca z moją wolą lub podporządkowująca się mojej woli, lecz, przeciwnie, jak nieodpowiedzialna zwierzęcość, która nie wypowiada prawdziwych słów. Ukochana, sprowadzona do poziomu nieodpowiedzialnego dzieciństwa – ta głowa kokietki, ta młodość, to czyste, „trochę głupie" życie – porzuciła status osoby. Twarz zaciera się, staje się bezosobowa i bez wyrazu, nabiera zwierzęcej dwuznaczności. Relacja z drugim człowiekiem staje się zabawą – bawimy się z nim jak z młodym zwierzakiem.

Bezznaczeniowość erotyki nie jest więc tym samym, co tępa obojętność materii. Jako odwrotność ekspresji bytu, który utracił ekspresję, odsyła do twarzy. Byt, który w twarzy uobecnia się jako identyczny, po profanacji sekretu traci swoje znaczenie i staje się dwuznaczny. Dwuznaczność stanowi

epifanię kobiecości – istoty, która jest jednocześnie rozmówcą, współpracownikiem i wybitnie inteligentnym nauczycielem, jakże często bijącym na głowę mężczyzn, gdy wchodzi do męskiej cywilizacji, i kobietą, którą trzeba traktować jak kobietę, zgodnie z niepisanymi prawami cywilizowanego społeczeństwa. Twarz, będąca prostotą i szczerością samą, w swej kobiecej epifanii skrywa aluzje i niedomówienia. Śmieje się pod płaszczem własnej ekspresji, nie prowadząc do żadnego określonego sensu, robiąc aluzje w próżni, znacząc mniej niż nic.

Gwałtowność tego objawienia świadczy o *sile* tej nieobecności, tego *jeszcze nie*, tego mniej niż nic, które zuchwale wyrywamy z jego wstydu, z jego istotowej skrytości. *Jeszcze nie* dalsze niż każda przyszłość, niż „jeszcze nie" czasowe, w którym odsłaniają się stopnie nicości. *Eros* wyrzuca nas poza wszelki projekt, poza wszelką dynamikę, jest z gruntu niedyskrecją i profanacją, a nie odsłanianiem tego, co *już istnieje*, skoro promieniuje i znaczy. *Eros* wychodzi zatem poza twarz. Nie dlatego, że twarz jeszcze coś zakrywa swoją przyzwoitością, jakby przyzwoitość była maską, za którą kryje się inna twarz. Erotyczna, bezwstydnie ukazująca się nagość obciąża twarz, przydaje jej potwornego ciężaru, rzucając na nią cień bez-sensu, nie dlatego, że spodziewa się ujrzeć za nią inną twarz, lecz dlatego, że wyrywa wstydowi coś ukrytego. Coś ukrytego, a nie ukryty byt lub ukrytą możliwość bycia; coś ukrytego, coś, czego jeszcze nie ma i co zatem nie posiada żadnych jakości, żadnej istoty (*quidditê*). Miłość nie prowadzi po prostu, mniej lub bardziej bezpośrednią drogą, do Ty. Zwraca się w innym kierunku niż kierunek, w którym spotykamy Ty. Coś ukrytego – nigdy nie dość ukrytego – leży poza sferą osobową, jest nawet jakby jej odwrotnością, opiera się światłu, stanowi kategorię zewnętrzną wobec gry bytu i niebytu, jest absolutnie nieuchwytne, bo wykracza poza możliwości. Jego *sposób* bycia poza

możliwością przejawia się niespołecznym charakterem miłosnego związku, faktem, że kochankowie nie oddają się sobie nawet wtedy, gdy najbardziej się w sobie zatracają, albowiem rozkosz, żywiąca się własnym głodem, w upojeniu zbliża się do czegoś ukrytego, do kobiecości, do czegoś nieosobowego, w czym jednak osobowość nie chce się pogrążyć.

Stosunek, jaki łączy kochanków w rozkoszy, z gruntu nie poddający się uniwersalizacji, jest przeciwieństwem stosunku społecznego. Wyklucza świadków, pozostaje intymnością, samotnością we dwoje, związkiem zamkniętym, niepublicznym we właściwym sensie. Kobiecość to Inny, który nie wchodzi w relacje społeczne, który jest członkiem związku dwojga, społeczności intymnej, społeczności bez języka. Wypada opisać tę intymność. Albowiem nie dająca się z niczym porównać relacja, jaką rozkosz utrzymuje z bezznaczeniowością, stanowi kompleks, którego nie da się wyczerpać nieustannym powtarzaniem owego *bez-*, lecz który ma cechy pozytywne, określające, jeśli wolno tak powiedzieć, przyszłość i to, czego *jeszcze nie ma* (a co nie jest po prostu bytem pozostającym w stadium możliwości).

Nieredukowalność rozkoszy do stosunku społecznego – jej bezznaczeniowość, przejawiająca się nieprzyzwoitością języka, który chciałby ją wypowiedzieć – izoluje kochanków, jakby tylko oni istnieli na świecie. Ta samotność nie tylko neguje świat, nie tylko o nim zapomina. Dokonująca się w rozkoszy *jedność czującego i odczuwanego* spaja, zamyka i odgradza związek miłosny dwojga. Niespołeczny charakter rozkoszy oznacza pozytywnie wspólnotę czującego i odczuwanego: drugi człowiek jest nie tylko tym, kogo odczuwam, ale też tym, kto czuje, potwierdzając się jako czujący w moim własnym odczuwaniu, jakbyśmy czuli tym samym uczuciem, jakby to uczucie było nam wspólne wspólnotą, której nie da się porównać ze wspólnotą oglądu dwóch obserwatorów ani ze

wspólnotą myśli dwóch myślicieli. Taka wspólnota nie jest zapośredniczona przez tę samą obiektywną treść, nie opiera się również na analogii uczuć. Polega na identyczności odczuwania. Rozkosz, choć miłość „dawana" odnosi się w niej do miłości „otrzymywanej", choć jest miłością miłości, nie jest uczuciem drugiego stopnia jak refleksja, lecz uczuciem bezpośrednim, jak spontaniczna świadomość bezrefleksyjna. Uczuciem intymnym, a jednak o intersubiektywnej strukturze, nie dającym się uprościć do świadomości jednostkowej. W rozkoszy Inny jest jednocześnie mną i kimś ode mnie oddzielonym. Oddzielenie Innego we wspólnocie naszego odczuwania przydaje rozkoszy ostrości. Tym, czym rozkosz się rozkoszuje, nie jest wolność ujarzmiona, uprzedmiotowiona, urzeczowiona, lecz wolność nieposkromiona, której wcale nie chcę uprzedmiotawiać. Ale tej wolności pragnę i rozkoszuję się nią nie w jasności twarzy, lecz w mroku i jakby w grzechu skrytości, w tej na zawsze ukrytej, choć przecież odkrytej przyszłości, która właśnie dlatego nieuchronnie się profanuje. Nic bardziej nie oddala nas od *Erosa* niż posiadanie. Mogę posiadać Innego tylko o tyle, o ile on mnie posiada, będąc jednocześnie niewolnikiem i panem. Posiadanie zabija rozkosz. Z drugiej jednak strony, bezosobowy charakter rozkoszy nie pozwala uważać jej za partnerski stosunek między kochankami. Rozkosz nie szuka Innego, lecz jego rozkoszy, jest rozkoszowaniem się rozkoszą (*volupté de la volupté*), miłowaniem miłości Innego. Dlatego miłość nie jest szczególnym przypadkiem przyjaźni. Miłość i przyjaźń są nie tylko inaczej odczuwane. Różny jest ich korelat. Przyjaźń pragnie innego człowieka, miłość szuka czegoś, co nie ma struktury jestestwa, lecz jest nieskończenie przyszłe, co ma się dopiero narodzić. W pełni kocham tylko wtedy, gdy Inny mnie kocha, nie dlatego, że potrzebuję jego uznania, lecz dlatego, że moja rozkosz rozkoszuje się jego rozkoszą i dlatego, że w tym bezprecedensowym utożsamieniu,

w tej *transsubstancjacji*, Toż-Samy i Inny nie zlewają się ze sobą, ale – poza wszelkim możliwym projektem, poza wszelką świadomą władzą – płodzą dziecko.

Jeżeli kochać znaczy kochać miłość, jaką darzy mnie Umiłowana, to kochać znaczy również kochać w miłości samego siebie i w ten sposób powracać do siebie. Miłość transcenduje w sposób dwuznaczny – lubuje się, jest przyjemnością i egoizmem we dwoje. A jednak w tym lubowaniu się oddala się do siebie; istnieje jako zawrót głowy nad głębiną inności, której nie oświetla już żadne znaczenie – nad głębiną obnażoną i sprofanowaną. W rozkoszy zarysowuje się już relacja z dzieckiem – pragnienie dziecka, będącego jednocześnie kimś innym i mną samym, pragnienie, które spełnia się w samym dziecku (tak, jak może się spełnić Pragnienie, które nie zamiera w swym celu ani nie znajduje ukojenia w zaspokojeniu). Tak oto stajemy przed nową kategorią: przed tym, co kryje się za drzwiami bytu, przed tym „mniej niż nic”, które Eros pozbawia jego negatywności i które profanuje. Chodzi o nicość odmienną od nicości trwogi: o nicość przyszłości zakrytej przez sekret tego „mniej niż nic”.

Rozdział III

PŁODZENIE

Gwałcąc sekret, profanacja nie „odkrywa” za twarzą innego jakiegoś głębszego Ja, które twarz miałaby wyrażać – odkrywa dziecko. W wyniku totalnej transcendencji – transcendencji przez transsubstancjalizację – Ja staje się w dziecku kimś innym. Ojcostwo pozostaje wprawdzie tożsamością ze sobą, ale jest również różnicą w tej tożsamości – strukturą, której nie przewiduje logika formalna. Ale Hegel mógł powiedzieć

w swoich młodzieńczych pismach, że dziecko *jest* rodzicami, a Schelling w *Weltalter* mógł dla potrzeb teologicznych wyprowadzić synostwo z tożsamości Bytu. Stosunek ojcostwa nie wyczerpuje się w tym, że ojciec posiada dziecko; ojciec odnajduje się w swoim synu: nie tylko w jego gestach, ale także w jego substancji i w jego niepowtarzalności. Moje dziecko jest obcym (Iz 49), który nie tylko do mnie należy, ale który *jest* mną. To obce mi Ja jest mną, a nie tylko moim dziełem, moim produktem, nawet gdybym śladem Pigmaliona musiał nadawać życie własnym wytworom. Syn, którego pragnę w rozkoszy, nie jest wynikiem działania, nie ma związku z moimi władzami. Żadna antycypacja nie uobecnia go, ani, jak to się dzisiaj mówi, nie projektuje. Wymyślony lub stworzony projekt, choćby niezwykły i nowy, wychodzi z samotnej głowy, pozwalając coś oświetlać i rozumieć. Rozpuszcza się w świetle i przekształca zewnętrzność w ideę. Dlatego dysponowanie swoimi władzami można zdefiniować jako obecność w świecie, który w zasadzie rozpuszcza się w moich ideach. Ale spotkanie Innego pod postacią kobiety pozwala nadejść – ponad możliwością i projektem – przyszłości w postaci dziecka. Jest to relacja przypominająca stosunek, jaki opisaliśmy w związku z ideą Nieskończoności: nie mogę jej ustanowić samodzielnie, tak, jak samodzielnie mogę ustanowić prześwietlony ideami świat. Ta przyszłość nie jest ani Arystotelesowskim zarodkiem (mniej niż bytem, mniejszym bytem), ani Heideggerowską możliwością, która konstytuuje sam byt, ale stosunek z przyszłością przekształca we władzę podmiotu. Moja przyszłość – jednocześnie moja i nie moja, stanowiąca możliwość mnie samego, ale również możliwość Innego, Ukochanej – nie mieści się w logicznej istocie możliwości. Relację z taką przyszłością – niesprowadzalną do władzy, jaką mam nad możliwościami – nazywamy płodzeniem.

Płodzenie zakłada dualizm Identycznego. Nie dotyczy możliwości, którę mogę ująć. Dotyczy przyszłości, która jest moja, ale która nie jest przyszłością Toż-Samego, która nie wiąże się z jakimś moim nowym wcieleniem, z historią wypadków, jakie mogłyby się przydarzyć czemuś, co z mojej tożsamości zostało i co wciąż trzyma się mnie choćby na jednej nitce, jakiemuś Ja, zapewniającemu ciągłość wcieleń. A jednak stanowi moją własną przygodę, to znaczy dotyczy mojej przyszłości w zupełnie nowym sensie, pomimo nieciągłości. Rozkosz nie jest ekstatyczną depersonalizacją Ja, zawsze pozostaje pragnieniem, poszukiwaniem. Nie zamiera w celu, który pochłaniałby ją, rozrywając jej związek z jej źródłem we mnie, nawet jeżeli – na starość i w śmierci – nie całkiem do mnie powraca. Ja rozumiane jako podmiot i podpora swoich władz nie wyczerpuje „pojęcia" Ja i nie jest kategorią naczelną, rządzącą wydarzaniem się subiektywności, początku i tożsamości. Byt nieskończony, to znaczy byt, który zawsze zaczyna się na nowo – i który nie może nie być subiektywny, bo tylko jako taki ma władzę rozpoczynania – urzeczywistnia się w płodzeniu.

Relacja z dzieckiem – to znaczy relacja z Innym, która nie polega na władzy, ale na płodzeniu – ustanawia stosunek z absolutną przyszłością lub z nieskończonym czasem. Inny, którym będę, nie jest nieokreślony jak możliwość, która mimo wszystko nosi piętno ujmującego ją Ja. Nieokreśloność możliwości leżących w zakresie mojej władzy nie wyklucza *powtarzania się* Ja, które, choć rzuca się ku nieokreślonej przyszłości, spada na własne nogi i nie mogąc się od siebie prawdziwie oderwać, doświadcza transcendencji czysto iluzorycznej, w której wolność obraca się w przeznaczenie. Rozmaite kształty, jakie przybiera Proteusz, nie uwalniają go od jego tożsamości. Płodzenie pozwala przerwać nudę tej powtarzalności, Ja staje się inne i młode, odchodząc w ten sposób od siebie, ale w tym odejściu nie traci sobości (*ipséité*), która

nadaje mu jego sens i usytuowanie w bycie. Płodzenie kontynuuje historię, która nie zna starości; nieskończony czas nie przynosi starzejącemu się podmiotowi życia wiecznego. Staje się on *lepszy*, urzeczywistniając się przez nieciągłość pokoleń, w rytmie narodzin, w niewyczerpanej młodości dziecka.

Dzięki płodzeniu Ja wychodzi poza świat światła. Nie po to, by rozpłynąć się w anonimowości *il y a*, ale żeby pójść dalej niż światło, pójść *gdzie indziej*. Trwać w świetle, widzieć – chwytać przed uchwyceniem – nie znaczy jeszcze „nieskończenie być", a tylko powracać do siebie, będąc coraz starszym i coraz bardziej przytłoczonym sobą. Być nieskończenie znaczy wydarzać się jako Ja, które jest zawsze początkiem, ale które może bez przeszkód odnawiać swoją substancję, choćby owe przeszkody miały płynąć z samej jego tożsamości. Tak definiuje się młodość jako pojęcie filozoficzne. Relacja z synem, na jaką pozwala płodność, wyprowadza poza tę ciasną przestrzeń światła i rojeń, poznania i władz. Wyraża czas tego, co absolutnie inne, odmienia samą substancję bytu, który może – oznacza jego transsubstancjację.

Fakt, że nieskończone bycie nie jest możliwością zawartą w odseparowanym bycie, lecz urzeczywistnia się jako płodzenie, a tym samym wymaga inności Ukochanej, świadczy o słabości panteizmu. Płodzenie, pozwalając przetrwać osobowemu Ja, oznacza koniec strachu, jaki może budzić transcendencja nieludzkiego, anonimowego *sacrum*, grożącego człowiekowi nicością lub ekstazą. Byt wydarza się jako mnogi i jako rozdzielony na tożsamość i inność. To jego struktura ostateczna. Jest stosunkiem społecznym, a co za tym idzie – czasem. Wychodzimy w ten sposób z Parmenidejskiej filozofii bytu. Również filozofia stanowi moment tego czasowego wydarzania się, jest bowiem mową, która zawsze zwraca się do Innego. Filozofia, którą tu wykładamy, również zwraca się do tych, którzy zechcą ją czytać. Transcendencja jest czasem i zmierza

ku Innemu. Ale Inny nie jest jej kresem, nie zatrzymuje ruchu Pragnienia. Inny, którego pragnie Pragnienie, jest także Pragnieniem, transcendencja transcenduje ku bytowi, który sam jest transcendencją – oto na czym polega prawdziwa przygoda ojcostwa w transsubstancjalizacji, która pozwala wyjść poza zwykłe powielanie możliwości nieuchronnie starzejącego się podmiotu. Transcendencja – bycie dla Innego – dobroć będąca korelatem twarzy – umożliwiają jeszcze głębszą relację: dobroć nad dobrociami (*la bonté de la bonté*). Istotę dobroci spełnia płodzenie, które płodzi inny byt płodny: ponad poświęceniem, jakiego wymaga dar, jest darem nowej możności dawania darów, daje początek dziecku. Pragnienie, które na pierwszych stronach tej książki przeciwstawiliśmy potrzebie, Pragnienie, które nie jest brakiem, lecz niezależnością bytu oddzielonego i jego transcendencją, spełnia się w płodzeniu: nie w tym sensie, że znajduje zaspokojenie, okazując się tym samym potrzebą, ale w tym sensie, że wykracza poza siebie, płodząc Pragnienie.

Rozdział IV

PODMIOTOWOŚĆ EROSA

Rozkosz, choć utożsamia kochanka z kochanką, żywi się ich dualizmem: jest zarazem jednością i różnicą. Utrzymywanie się dualizmu w miłości nie znaczy, że egoizm kochanka *chce* znaleźć w miłości, którą otrzymuje, świadectwo uznania. Kochać to, że jest się kochanym, nie stanowi *intencji*, nie jest myślą podmiotu, który myśli o swojej rozkoszy i w ten sposób wychodzi na zewnątrz wspólnoty odczuwania (mimo możliwych umysłowych ekstrapolacji rozkoszy i mimo pragnienia wzajemności, która przyprawia kochanków o rozkosz). Roz-

kosz przeobraża sam podmiot, który zaczyna czerpać swą tożsamość nie z własnej inicjatywy, nie z własnej władzy, ale z bierności uczucia, jakie otrzymuje. Jest on namiętnością i oszołomieniem, raczej stałą *inicjacją* do tajemnicy – niż *inicjatywą*. *Erosa* nie można uważać za nadbudowę, którego bazą, czyli podmiotem, byłaby jednostka. W rozkoszy podmiot staje się sobą (co nie znaczy przedmiotem lub tematem) w kimś innym, a nie tylko sobą w sobie samym. Ta dziwna sobość powstaje właśnie w relacji ze słodyczą ciała: zaćmienie podmiotowości nie dokonuje się jako panowanie nad sobą, lecz jego rozczulenie, osłabienie, zniewieścienie, które Ja heroiczne i męskie będzie wspominać jako jedną z tych rzeczy, które odrywają od „poważnych spraw". Relacja erotyczna w charakterystyczny sposób wywraca podmiotowość, która się wcześniej ustanowiła. Wywraca męskie i heroiczne Ja, które, ustanawiając się, przerwało anonimowość *il y a* i określiło sposób istnienia nastawiony na światło. Światło pozwala rozgrywać się możliwościom Ja i właśnie ta gra urzeczywistnia, pod postacią Ja, początek w bycie. Byt nie powstaje jako określona, skończona całość, lecz jako nieustanne rozpoczynanie, a więc jako byt nieskończony. Ale wydarzenie się podmiotu jako początku jest też wydarzaniem się starości i śmierci, które kpią sobie z władzy Ja. Ja powraca do siebie i choć ciągle rozpoczyna, staje się Toż-Samym, samotnie spada na własne nogi, obracając się tylko w nieodwracalne przeznaczenie. Posiadanie siebie staje się przytłoczeniem sobą. Podmiot, który siebie posiada, nie może się siebie pozbyć, wszędzie ciągnie za sobą swój byt. Wolność podmiotu, który sam się ustanawia, nie przypomina wolności bytu wolnego jak wiatr. Zakłada odpowiedzialność – co powinno dziwić, bo nic bardziej nie przeciwstawia się wolności niż nie-wolność odpowiedzialności. Przytłoczone sobą Ja jest zarazem wolne i odpowiedzialne.

Eros wyzwala z tego ciężaru, przerywa powracanie siebie do siebie. Wprawdzie Ja nie znika w nim, jednocząc się z Innym, ale nie tworzy też zwykłych dzieł, które, choćby były doskonałe jak dzieło Pigmaliona, są martwe i pozostawiają mnie sam na sam ze starością, jaką spotykam na końcu własnej przygody. *Eros* nie przenosi poza przedmioty i poza twarze myśli podmiotu. Zmierza ku przyszłości, której *jeszcze nie ma* i którą nie tyle uchwycę, lecz *którą będę* – nie ma już struktury podmiotu, który z każdej przygody wraca na swoją wyspę jak Ulisses. Ja wyrywa się sobie bezpowrotnie, odnajduje siebie w Innym: jego przyjemność jest przyjemnością przyjemności Innego, jego ból – bólem bólu Innego, i to nie przez zwykłą sympatię lub współczucie. Jego przyszłość nie popada w przeszłość, którą ma odnowić – pozostaje przyszłością absolutną, przyszłością podmiotu, który nie jest podstawą przedstawień lub władz, lecz absolutnym transcendowaniem siebie w płodzeniu. „Transcendencja płodzenia" nie jest strukturą intencjonalną, bo nie leży we władzach intencji – bo wymaga inności kobiety: podmiotowość erotyczna powstaje we wspólnym akcie czującego i odczuwanego jako mojość Innego, a więc w relacji z Innym, w relacji z twarzą. Ta wspólnota zakłada wprawdzie dwuznaczność: Inny ukazuje mi się w moim własnym przeżyciu jako przedmiot mojego rozkoszowania się. Dlatego też miłość erotyczna oscyluje, jak już mówiliśmy, między wyżyną pragnienia i niziną potrzeby, a rozkosz, jaką daje, należy do przyjemności tego świata i do radości życia. Ale leży również ponad wszelką przyjemnością, ponad wszelkimi władzami, poza wszelką wojną, jaką toczę z wolnością Innego – bo miłosna podmiotowość jest transsubstancjalizacją samą i ta niezrównana relacja między dwiema substancjami – w której ukazuje się coś, co *wykracza poza substancje* – prowadzi ostatecznie do ojcostwa. To, co wykracza poza substancje, nie jest dane

mojej władzy i nie potwierdza mojego Ja, ale nie wytwarza też w bycie tego, co bezosobowe, nijakie, anonimowe – tego, co jeszcze nieosobowe lub co już ponadosobowe. Jest przyszłością, która odnosi się jeszcze do bytu osobowego, choć zarazem się z niego wyzwala: dzieckiem, w pewnym sensie moim, a dokładniej – w pewnym sensie będącym mną, ale nie mną samym, dzieckiem, które nie zapada się w moją przeszłość, nie spaja się z nią, by złożyć się na moje życie. W płodzeniu podmiotowość nie ma już tego samego sensu. Podobnie jak potrzeba, *Eros* wiąże się z podmiotem, który jest ze sobą identyczny w logicznym sensie. Jednak erotyka, o ile poprzez płodzenie nieuchronnie odnosi się do przyszłości, ma też strukturę radykalnie odmienną: podmiot jest nie tylko tym wszystkim, co uczyni – nie utrzymuje z innością relacji tylko myślowych, które ogarniają to, co inne, jako temat; nie ma też po prostu struktury mowy, która wzywa innego człowieka; będzie tu innym od siebie, pozostając *sobą samym*, ale nie jako resztka tożsamości wspólna dawnemu i nowemu wcieleniu. Właśnie na ustanawianiu takiej inności i tożsamości przez płodzenie – ponad możliwością i ponad twarzą – polega ojcostwo. W ojcostwie pragnienie, które jako Pragnienie pozostaje niezaspokojone – to znaczy pozostaje dobrocią – znajduje spełnienie. Nie może spełnić się przez zaspokojenie. Pragnienie spełnia się wtedy, kiedy płodzi byt dobry, kiedy jest dobrocią nad dobrociami.

Struktura podmiotowej tożsmości, jaka wydarza się w sferze Erosa, prowadzi poza kategorie klasycznej logiki. Niewątpliwie Ja, chociaż stanowi tożsamość w najwłaściwszym sensie, często było umieszczane na marginesie tożsamości, bo dostrzegano za nim jakieś inne Ja. Myśl przecież przysłuchuje się sobie. Muza, geniusz, demon Sokratesa, Mefistofeles Fausta przemawiają z głębi Ja i kierują nim. Wolność absolutnego rozpoczynania może też okazać się posłuszna podstępnym

siłom czegoś, co bezosobowe i neutralne: Heglowskiej uniwersalności, Durkheimowskiemu społeczeństwu, prawom statystycznym, które rządzą naszą wolnością, Freudowskiej nieświadomości, Heideggerowskim egzystencjałom, podtrzymującym faktyczną egzystencję. Wszystkie te pojęcia wskazują nie na opozycję między różnymi zdolnościami Ja, lecz na obcą zasadę, wyłaniającą się spoza mnie, która, choć nie musi mi się przeciwstawiać, może stać się wroga. Przeciwko tym siłom występuje Pan Teste* , który nie chce być *niczym innym niż Ja*, który pragnie stanowić absolutny początek wszystkich swoich zamierzeń, nie godząc się na to, aby jakaś inna osobowość lub jakikolwiek byt poza nim podpowiadały mu, co ma robić. Chociaż celem naszych rozważań jest wprowadzenie innego pojęcia podmiotu niż owo absolutne Ja Pana Teste'a, nie twierdzimy wcale, że za Ja kryje się jakieś inne „ja", nieznane Ja świadomemu i biorące go w jeszcze jedną niewolę. To w relacji z Innym jako kobietą Ja wyzwala się z własnej tożsamości właśnie jako Ja i staje się kimś innym wychodząc od siebie samego jako źródła. Właśnie będąc Ja byt może urzeczywistnić się jako nieskończenie rozpoczynający, to znaczy jako zasadniczo nieskończony.

Pojęcie płodzenia nie odnosi się do obiektywnej idei gatunku, którego Ja byłoby akcydensem. Należy raczej powiedzieć, że jedność gatunku wynika z pragnienia Ja, które nie rezygnuje z bycia źródłem, bo tylko w ten sposób może urzeczywistnić swój byt. Płodzenie jest częścią dramatu Ja. Intersubiektywność, do jakiej docieramy przez płodzenie, otwiera poziom, na którym Ja wyzbywa się swojej tragicznej „egotyczności" (*égoité*), ale nie rozpływa się po prostu w zbiorowości. Płodzenie potwierdza fakt, że jednostkowość nie przeciwstawia się wielości, ale ją w ścisłym sensie słowa rodzi.

---

* Postać z utworu Valéry'ego, literackie wcielenie czystego *cogito*.

Rozdział V

TRANSCENDENCJA I PŁODZENIE

W swoim klasycznym ujęciu idea transcendencji jest sprzeczna. Transcendujący się podmiot jest nośnikiem własnej transcendencji, to znaczy w gruncie rzeczy się nie transcenduje. Gdyby transcendencja, zamiast sprowadzać się do zmiany własności, klimatu czy poziomu, dotyczyła samej tożsamości podmiotu, nastąpiłaby śmierć jego substancji.

Można się co prawda zastanawiać, czy transcendencją nie jest właśnie śmierć; czy wśród wydarzeń tego świata, będących zwykłymi odmianami losu, które tylko przekształcają, to znaczy zachowują i zakładają jakiś stały element, śmierć nie jest jedynym wydarzeniem o charakterze transsubstancjacji, jedynym, które, nie prowadząc do nicości, zapewnia ciągłość bytu inaczej niż przez zachowanie identycznego elementu. Wymagałoby to jednak zdefiniowania „problematycznego pojęcia" transcendencji w taki sposób, który narusza podstawy naszej logiki.

Owa logika opiera się bowiem na nierozerwalnej więzi między Jednym a Bytem; więzi, która narzuca się refleksji, ponieważ istnienie zawsze rozpatrujemy jako istnienie pojedynczego bytu. Byt jako byt jest dla nas monadą. W zachodniej filozofii pluralizm przejawia się tylko jako wielość istniejących podmiotów. Nigdy nie ukazuje się w samym istnieniu jestestw. Wielość, zewnętrzna wobec egzystencji pojedynczych bytów, odsłania się przed podmiotem, który liczy, odsłania się jako liczba, która jest już podporządkowana syntezie „ja myślę". Tylko jedność cieszy się przywilejem ontologicznym. Cała zachodnia metafizyka pogardza ilością jako kategorią powierzchowną. Dlatego też sama transcendencja nigdy tu nie będzie głęboka. Uznana za „zwykłą relację", mieści się poza *wydarza-*

niem się bytu. Wzorem istnienia stanie się świadomość, w której wielość niby *jest*, a przecież za sprawą syntezy *już* jej *nie ma*, w której zatem transcendencja, rozumiana jako zwykła relacja, jest czymś mniej niż byt. Przedmiot przekształca się w wydarzenie podmiotu. Światło – żywioł poznania – czyni naszym wszystko, co spotykamy. Kiedy poznanie nabiera sensu ekstatycznego – jak u Leona Bruschvicga, wedle którego jaźń duchowa ustanawia się o tyle, o ile siebie neguje i potwierdza się w tej mierze, w jakiej zaprzecza swojemu egoizmowi – dochodzimy do idei Spinozjańskiej jedności, wobec której Ja jest tylko myślą. A rzekomy ruch transcendencji okazuje się tak czy owak powrotem do siebie z pozornego wygnania.

Przedstawiając istnienie jako czas, a nie jako coś stałego, filozofia stawania się usiłuje wyzwolić się z kategorii jedności, która uniemożliwia transcendencję. Wyrzucanie się, projektowanie w przyszłość jest transcendencją. Nie dzięki poznaniu, lecz przez samo egzystowanie jestestwa. Egzystencja wyzwala się z jedności egzystującego. Zastąpić Byt Stawaniem się to przede wszystkim uznać bycie poza jestestwem (*un étant*). Wzajemne przenikanie się chwil w trwaniu, otwarcie na przyszłość, „bycie-ku-śmierci" – oto sposoby wyrażania egzystencji, która nie daje się pogodzić z logiką jedności.

Takie oddzielenie Bytu od Jednego uzyskuje się przez rehabilitację możliwości. Możliwość, nie związana już z jednością Arystotelesowskiego aktu, zawiera wielość we własnej dynamice; uznawana dotąd za uboższą od spełnionego aktu, okazuje się od niego bogatsza. Ale możliwość przekształca się niebawem we Władzę i w Panowanie. W tryskającej z niej nowości podmiot rozpoznaje siebie. Rozpoznaje się we własnej możliwości i staje się jej panem. Jego wolność pisze jego historię, która jest jedna, jego projekty rysują przeznaczenie, którego jest on panem i niewolnikiem zarazem. Zasadą transcendencji władzy pozostaje samo jestestwo. U kresu tej trans-

cendencji pojawia się człowiek złakniony mocy, pragnący własnego przebóstwienia, a tym samym skazany na samotność.

W „ostatniej filozofii" Heideggera okazuje się, że władza nie może utrzymać się jako monarchia, nie może zapewnić sobie pełnego panowania. Światło rozumienia i prawdy pławi się w mroku nierozumienia i nieprawdy; władza związana z tajemnicą musi wyznać własną bezsilność. Tym samym jedność jestestwa wydaje się rozerwana, a los, skazujący nas na błąkanie, znów kpi sobie z człowieka, który chciał nad nim panować przez rozumienie. Ale co właściwie Heidegger w ten sposób przyznaje? Mówiąc, jak A. de Waelhens w swojej *L'essence de la Vérité*, że błąkania jako takiego nie można poznać, a jedynie doświadczyć – uprawia się chyba tylko grę słów. W rzeczywistości byt ludzki u Heideggera jest wciąż pojmowany jako władza, wciąż pozostaje prawdą i światłem. Heidegger nie dysponuje żadnym pojęciem pozwalającym opisać stosunek z tajemnicą, jaką zakłada już skończoność *Dasein*. Chociaż władza jest zarazem bezsilnością, ta bezsilność może być opisana wyłącznie przez odniesienie do władzy.

Pojęcia bytu, które umożliwia transcendencję, szukaliśmy poza świadomością i władzą. Trudność problemu polega na konieczności utrzymania zarazem Ja i transcendencji, z którą Ja wydawało się do tej pory sprzeczne. Czy jednak podmiot jest tylko podmiotem wiedzy i podmiotem władzy? Czy nie jest też i nade wszystko podmiotem w innym sensie? Wydało nam się, że poszukiwana relacja, w którą podmiot wchodzi jako podmiot i która spełnia jednocześnie oba sprzeczne wymogi, wpisana jest w relację erotyczną.

Można oczywiście wątpić, czy odkryliśmy w ten sposób nową zasadę ontologiczną. Czy stosunek społeczny nie daje się całkowicie sprowadzić do relacji świadomości i władzy? Jeśli widzimy w nim tylko zbiorowe przedstawienie, istotnie różni się on od myślenia tylko treścią, a nie strukturą formalną.

Partycypacja zakłada fundamentalne relacje logiki przedmiotów i nawet Lévy-Bruhl traktuje ją jako ciekawostkę psychologiczną, maskując absolutną oryginalność relacji erotycznej, która zostaje pogardliwie zepchnięta w sferę biologii.

Dziwna rzecz! Nawet filozofia biologiczności, kiedy wykracza poza mechanikę, sprowadza się do finalizmu i do dialektyki całości i części. Nikt nie zastanawia się poważnie nad faktem, że pęd życiowy (*élan vital*) musi pokonać separację jednostek, że jego trajektoria jest nieciągła – to znaczy, że zakłada seksualność i specyficzny w swej strukturze dualizm. Kiedy dzięki Freudowi dostrzeżono w seksualności problem ludzki, sprowadzono ją do poszukiwania przyjemności, nawet nie podejrzewając ontologicznego znaczenia rozkoszy i związanych z nią nieredukowalnych kategorii. Mówi się o przyjemności tak, jakby była czymś gotowym i rezonuje się na tej podstawie. Uwadze umyka fakt, że erotyka – analizowana jako płodzenie – rozcina rzeczywistość na relacje niesprowadzalne do relacji gatunku i rodzaju, części i całości, działania i doznawania, prawdy i błędu; że przez seksualność podmiot wchodzi w stosunek z czymś absolutnie innym – z innością, której nie przewiduje logika formalna, bo pozostając innością w relacji, nigdy jednak nie obraca się w to, co „moje" – i że ta relacja nie ma w sobie nic z ekstazy, ponieważ patos rozkoszy wymaga dwoistości.

Ani wiedza, ani władza. W rozkoszy inny człowiek – kobieta – chroni się w swojej tajemnicy. Relacja z nim jest relacją z jego nieobecnością; nieobecny na płaszczyźnie poznania – w niewiedzy, jest jednak obecny w rozkoszy. Ani władza: początkiem miłości, tryskającej z bierności zranienia, nie jest moja inicjatywa. Seksualność nie jest w nas ani wiedzą, ani władzą, lecz samą wielością, samym pluralizmem naszego istnienia.

Relację erotyczną należy więc analizować jako charakterystykę samej tożsamości Ja, samej podmiotowości podmiotu.

Płodzenie trzeba podnieść do rangi kategorii ontologicznej. W sytuacji takiej jak ojcostwo powrót Ja do siebie, podstawowy dla monistycznej koncepcji tożsamego podmiotu, zostaje całkowicie zmodyfikowany. Syn nie jest po prostu moim dziełem, jak wiersz lub przedmiot. Nie jest również moją własnością. Ani kategorie władzy, ani kategorie wiedzy nie opisują mojej relacji z dzieckiem. Płodzenie przez Ja nie jest ani przyczyną, ani panowaniem. Nie mam mojego dziecka, lecz jestem moim dzieckiem. Ojcostwo jest relacją z obcym, który, choć pozostaje obcy, choć jest innym człowiekiem – „Wtedy sama pomyślisz w swoim sercu: Któż mi zrodził tych oto? Byłam bezdzietna, niepłodna [...]" (Iz 49,21)* – *jest* mną. Relacja ta wiąże moje Ja ze sobą, które nie jest mną. W takim „ja jestem" byt nie jest już eleacką jednością. W samym istnieniu pojawia się wielość i transcendencja. Transcendencja, której nośnikiem nie jest już Ja, ponieważ syn nie jest mną; a jednak *ja jestem* moim synem. Płodzenie jest samą transcendencją Ja. Biologiczne pochodzenie tego pojęcia w żadnym wypadku nie neutralizuje paradoksu jego znaczenia i umożliwia strukturę, która wykracza poza biologiczną empirię.

Rozdział VI

SYNOSTWO I BRATERSTWO

Ja wyzwala się od siebie samego w ojcostwie, nie przestając jednak być sobą, albowiem Ja *jest* swoim synem.

Druga strona ojcostwa – synostwo, relacja między synem i ojcem, oznacza jednocześnie relację zerwania i nawiązania.

---

* W przytoczonej przez Lévinasa wersji francuskiej odpowiednie formy gramatyczne występują w rodzaju męskim, a nie żeńskim.

Jako zerwanie, jako wyparcie się ojca, jako rozpoczynanie, synostwo w każdej chwili spełnia i powtarza paradoks wolności stworzonej. Ale w tej pozornej sprzeczności byt w postaci syna *jest* nieskończenie i w sposób nieciągły, jest historyczny, nie skrępowany żadnym przeznaczeniem. Może wciąż nawiązywać do przeszłości, wychodząc od nowego punktu, nowego nowością, której nie może przekreślić żadna ciągłość – choćby ta, jaka wciąż jeszcze ciąży nad Bergsonowskim trwaniem. Albowiem w ciągłości, w której byt ciągnie za sobą ciężar wszystkich minionych chwil (nawet jeśli w swoim rzutowaniu się w przyszłość, nie bacząc na śmierć, zaczyna zawsze od nowa), przeszłość ogranicza jego nieskończoność i to ograniczenie przejawia się jako starzenie.

Do przeszłości można też nawiązać przez schronienie się w niej: Ja chroni się w transcendencji Ja ojcowskiego, które *jest* swoim synem, chroni się, istniejąc istnieniem, które *trwa* jeszcze w ojcu: syn *jest*, ale nie „na własny rachunek", zdaje swój byt na Innego, a w konsekwencji bawi się własnym bytem. Taki sposób istnienia ustanawia dzieciństwo z jego istotowym odniesieniem do opiekuńczego istnienia rodziców. Aby opisać to chronienie się, trzeba wprowadzić pojęcie macierzyństwa. Ale to schronienie się w przeszłości, z którą syn przecież zerwał przez własną „sobość" (*ipséité*), wymaga pojęcia różnego od ciągłości, bo jest swoistym sposobem tworzenia więzi z historią – więzi konkretnej w przypadku rodziny i narodu. O oryginalności tego nawiązania, będącego czymś innym niż ciągłość, świadczy bunt lub permanentna rewolucja, które stanowią o byciu sobą.

Ale stosunek syna z ojcem, który go spłodził, urzeczywistnia się nie tylko w schronieniu się i w zerwaniu, jakiego Ja syna dokonuje jako Ja już samodzielnie istniejące. Ja czerpie samą swą jedyność z ojcowskiego *Erosa*. Ojciec nie jest po prostu przyczyną swojego syna. *Być* swoim synem znaczy być sobą

w swoim synu, być w nim substancjalnie, choć nie być z nim identycznym. W analizie płodzenia próbowaliśmy opisać tę dialektyczną strukturę, która zachowuje dwa sprzeczne ruchy. Syn przejmuje jedyność i niepowtarzalność ojca, choć pozostaje wobec niego zewnętrzny: syn jest wyjątkowy, jest synem jedynym. Jedynym nie w sensie liczby. Każdy syn ojca jest jedyny, wybrany. W miłości ojca do syna spełnia się jedyna możliwa relacja z jedynością innego człowieka i w tym sensie każda miłość musi przypominać miłość ojcowską. Ale ta relacja między ojcem i synem nie *nakłada się*, niczym szczęśliwy przypadek, na Ja syna, które ustanowiło się już wcześniej. Dopiero ojcowski *Eros* nadaje (*investit*) synowi jego jedyność – jego Ja jako Ja syna zaczyna się nie w sferze rozkoszowania się (*jouissance*), lecz wtedy, gdy zostaje wybrane. Syn jest jedyny dla siebie, ponieważ jest jedyny dla ojca. Właśnie dlatego, będąc dzieckiem, może nie istnieć „na własny rachunek". Ponieważ syn zawdzięcza swoją jedyność ojcowskiemu wybraniu, ojciec może go wychowywać, rozkazywać mu i wymagać posłuszeństwa; właśnie dlatego możliwa jest ta dziwna struktura więzi rodzinnej. Kreacja sprzeciwia się wolności stworzenia tylko wtedy, gdy kreację mylimy z przyczynowością. Natomiast kreacja jako relacja transcendencji – łączenie się i płodzenie – jest warunkiem powstania jedynego bytu i jego sobości wybrańca.

Ale Ja, które w płodzeniu wyzwala się z samej swej tożsamości, nie mogłoby utrzymać swej separacji wobec tej przyszłości, gdyby wiązało się z nią przez swoje *jedyne* dziecko. Toteż jedyne, wybrane dziecko jest jednocześnie jedyne i nie-jedyne. Ojcostwo urzeczywistnia się jako przyszłość niepoliczalna, zrodzone Ja istnieje jednocześnie jako jedyne w świecie i jako brat pośród braci. Jestem sobą i wybrańcem, ale gdzież mogę być wybrańcem, jeśli nie pośród innych wybrańców, jeśli nie pośród równych sobie? Ja jako Ja istnieje więc o tyle, o ile

zwraca się etycznie w stronę twarzy Innego – braterstwo jest tą właśnie relacją z twarzą, w której spełnia się jednocześnie moje wybranie i równość, to znaczy panowanie Innego nade mną. Wybranie Ja, sama jego sobość, okazuje się jednocześnie przywilejem i podporządkowaniem – bo nie sytuuje go pomiędzy równymi, ale naprzeciw nich, by im służyło, albowiem nikt nie może go zastąpić w jego nieskończonej odpowiedzialności.

Jeżeli prototypy wszystkich tych relacji można znaleźć w biologii, dowodzi to zapewne, że biologia nie stanowi czysto przypadkowego porządku bytu, bez związku z jego istotnym wydarzaniem się. Ale te relacje wyzwalają się z biologicznych ograniczeń. Ludzkie Ja ustanawia się w braterstwie: fakt, że wszyscy ludzie są braćmi, nie jest jakimś dodatkowym wobec istoty człowieka osiągnięciem moralnym, lecz czymś, co konstytuuje jego „sobość". Właśnie dlatego, że Ja *nabiera mocy* (*s'évertue*) jako Ja od razu w braterstwie, twarz może mu się ukazać jako twarz. Relacja z twarzą w braterstwie, w którym inny człowiek okazuje się z kolei związany ze wszystkimi innymi, ustanawia porządek społeczny, sprawiając, że każdy dialog odnosi się do trzeciego, do *My* – do stowarzyszenia (*le parti*), które obejmuje opozycję twarzą w twarz, które obejmuje również rodzinę i które przekształca erotykę w życie społeczne oparte na znaczeniu i przyzwoitości. Bo to erotyka i związana z nią rodzina zapewniają temu życiu, w którym Ja nie znika, lecz zostaje wezwane do dobroci, nieskończony czas triumfu, bez którego dobroć byłaby subiektywizmem i szaleństwem.

Rozdział VII

NIESKOŃCZONOŚĆ CZASU

Być nieskończenie – w nieskończoność – znaczy istnieć bez granic, a zatem jako źródło, jako rozpoczynanie, czyli jako

jestestwo. Absolutna nieokreśloność *il y a* – istnienia bez istniejących bytów – jest nieustającą negacją, negacją w nieskończonym stopniu, to znaczy nieskończonym ograniczeniem. Jestestwo*, podmiot tego, co może się wydarzyć, źródło i rozpoczynanie, władza – wydarza się przeciwko anarchii *il y a*. Bez źródła, które swoją tożsamość zawdzięcza sobie samemu, nieskończone istnienie nie byłoby możliwe. Ale nieskończoność urzeczywistnia się przez jestestwo, które nie pogrąża się w bycie, które może się do bytu zdystansować, choć pozostaje z nim związane. Inaczej mówiąc, nieskończoność wydarza się przez byt, który istnieje w prawdzie. Dystans wobec bytu, dzięki któremu jestestwo istnieje w prawdzie (czyli w nieskończoność) wydarza się jako czas i jako świadomość albo jako antycypacja tego, co możliwe. Dzięki odległości czasu ostateczne nie jest ostateczne, byt, choć jest, jeszcze nie jest, istnieje w zawieszeniu i w każdej chwili może się rozpocząć. Struktura świadomości lub czasowości – dystansu i prawdy – wywodzi się z elementarnego gestu bytu, który odmawia totalizacji. Ta odmowa urzeczywistnia się jako relacja z tym, czego nie można objąć, jako przyjęcie inności, konkretnie – jako ukazanie się twarzy. Twarz zatrzymuje totalizację. Przyjęcie inności jest więc warunkiem świadomości i czasu. Śmierć zagraża *władzy*, przez którą istnienie zmierza do nieskończoności, niszczy ją nie dlatego, że jest negacją bytu i nicością, lecz dlatego, że usuwa dystans. Ale sięganie do nieskończoności przez *władzę* polega tylko na powracaniu władzy do podmiotu, z którego ona emanuje i który *starzeje się*, tworząc fakty nieodwracalne. *Czas, który urzeczywistnia bycie w nieskończoność, wykracza poza możliwości.* Dystans wobec bytu osiągany w płodzeniu nie dotyczy tylko otaczającego świata; jest dystansem nawet wobec chwili obecnej, która wybiera dla siebie możliwości, ale która

* Por. przypis tłumacza na s. 130.

urzeczywistnia się i w pewien sposób starzeje, to znaczy krzepnie jako fakt nieodwracalny kosztem innych możliwości. Wspomnienia, które wyruszają na poszukiwanie utraconego czasu, są tylko marzeniami, nie zwracają straconych okazji. Prawdziwa czasowość, w której ostateczne nie jest ostateczne, zakłada więc możliwość, która nie polega na tym, że odzyskamy wszystko, czym moglibyśmy być, ale na tym, że wobec nieograniczonej nieskończoności przyszłości nie będziemy już żałować straconych okazji. Nie chodzi o pogrążanie się w nie wiedzieć jakim romantyzmie możliwości, lecz o wymknięcie się przygniatającej odpowiedzialności istnienia, które przekształca się w nieuchronny los; chodzi o to, by na nowo podjąć przygodę istnienia i właśnie dzięki temu być w nieskończoność. Ja jednocześnie angażuje się w swój byt i uwalnia się od niego – i w tym sensie jest dramatem w wielu aktach. Bez wielości i bez nieciągłości – bez płodzenia – pozostałoby podmiotem, w którym każda przygoda zamienia się w nieuchronny los. Byt płodny jest zdolny do innego przeznaczenia niż własne. W ojcostwie, które sprawia, że pomimo ostateczności nieuchronnej śmierci Ja żyje nadal w Innym, czas, właśnie jako nieciągły, odnosi zwycięstwo nad starością i przeznaczeniem. Ojcostwo – sposób bycia innym, pozostając sobą – nie ma nic wspólnego ani z przekształcaniem się w czasie, które nie może oderwać się od tożsamości tego, co się w nim zmienia, ani z jakąś metempsychozą, w której Ja doświadczałoby tylko nowych wcieleń, nie stając się innym Ja. Tę nieciągłość trzeba podkreślić.

Sama stałość Ja – nawet w najlżejszym, najmniej osiadłym, najbardziej płochym i najdalej wyrzucającym się w przyszłość bycie – wytwarza nieodwracalność, a w konsekwencji ogranicza. Nieodwracalność nie polega na przekształcaniu się każdej chwili we wspomnienie; przeciwnie, to wspomnienie opiera się na nienaruszalnym charakterze przeszłości, na powracaniu Ja

do siebie. Ale czy wspomnienie, jakie możemy przywołać w każdej nowej chwili, nie nadaje już przeszłości nowego sensu? Czy w tym sensie nie odwraca już przeszłości, a nie tylko do niej przylega? Istotnie, na takim powracaniu nowej chwili do chwili minionej polega zbawienny charakter następowania po sobie. Ale ten powrót ciąży chwili obecnej, która „dźwiga całą przeszłość", nawet jeśli jest brzemienna całą przyszłością. Starość ogranicza jej władzę i otwiera ją na nieuchronność śmierci.

Nieciągły czas płodzenia umożliwia absolutną młodość i rozpoczynanie od nowa, sprawiając jednocześnie, że owo rozpoczynanie pozostaje w relacji z przeszłością, do której swobodnie powraca w wolności nie będącej wolnością pamięci, z przeszłością, którą swobodnie interpretuje i wybiera, jakby egzystencji wszystko zostało przebaczone. To rozpoczynanie się chwili, ten triumf czasu płodzenia nad stawaniem się śmiertelnego i strzejącego się bytu, jest przebaczaniem, właściwym dziełem czasu.

Przebaczenie w bezpośrednim sensie wiąże się z moralnym zjawiskiem winy. Paradoks przebaczenia polega na tym, że działa ono wstecz i, z punktu widzenia potocznej koncepcji czasu, odwraca naturalny bieg rzeczy, odwraca czas. To odwrócenie ma wiele aspektów. Przebaczenie odnosi się do chwili minionej i podmiotowi, który w tamtej chwili zawinił, pozwala istnieć tak, jakby ta chwila nie miała miejsca, jakby podmiot nie był niczemu winny. Przebaczenie – aktywne w mocniejszym sensie niż zapomnienie, które nie odnosi się do samej rzeczywistości zapomnianego faktu – oddziałuje na przeszłość, w pewien sposób powtarza minione wydarzenie, oczyszczając je. Z drugiej strony, zapomnienie znosi relacje z przeszłością, natomiast przebaczenie utrzymuje przeszłość, której przebacza, w oczyszczonej teraźniejszości. Istota, której przebaczamy, nie jest istotą niewinną. Ta różnica nie znaczy, że

niewinność jest lepsza od przebaczenia, ale że przebaczenie daje nadwyżkę szczęścia, dziwnego szczęścia pojednania, *felix culpa*, które jest dane potocznemu doświadczeniu i w którym nie widzimy już nic dziwnego.

Paradoks przebaczania winy odsyła do przebaczenia, które konstytuuje sam czas. Chwile nie przylegają obojętnie jedne do drugich, lecz rozciągają się między Innym a mną. Przyszłość nie przychodzi do mnie z rojowiska nierozróżnialnych możliwości, które spływają ku mojej teraźniejszości i które chwytam; przychodzi do mnie przez absolutną odległość, której drugi brzeg wyznaczać może tylko ktoś absolutnie inny, inny człowiek – choćby mój syn – ktoś, kto z tamtego brzegu nawiązuje do mojej przeszłości. I właśnie dlatego inny człowiek może zachować z tej przeszłości Pragnienie, które ją ożywiało i które inność każdej twarzy jeszcze zwiększa, jeszcze pogłębia. Czas nie jest ani następstwem obojętnych względem siebie chwil czasu matematycznego, ani *ciągłym trwaniem* Bergsona. Bergsonowska koncepcja czasu wyjaśnia, dlaczego trzeba czekać, aż „cukier się rozpuści": czas nie wyraża już niepojętego rozpadu jedności bytu, który w całości zawierał się w pierwszej przyczynie, na zjawiskowy i widmowy szereg przyczyn i skutków. Czas dodaje do bytu coś nowego, absolutnie nowego. Ale nowość wiosny kwitnącej w chwili, która w zgodzie z logiką przypomina chwilę wcześniejszą, dźwiga już wszystkie minione wiosny. Otóż głębokie działanie czasu wyzwala z tej przeszłości dzięki bytowi, który odrywa się od swojego ojca. Czas jest nieostatecznością tego, co ostateczne, wciąż rozpoczynającą się nowością tego, co dokonane – samym „wciąż" tego rozpoczynania. Dzieło czasu jest czymś więcej niż zawieszaniem ostateczności, na jakie pozwala ciągłość trwania. Trzeba tu rozerwania ciągłości i kontynuacji pomimo zerwania. Istota czasu polega na tym, że jest on dramatem, wielością aktów, z których każdy następny przynosi rozwiązanie poprzed-

niego. Byt nie wydarza się już za jednym zamachem, jako nieuchronnie teraźniejszy. Rzeczywistość jest, jaka jest, ale będzie jeszcze raz, jeszcze raz ktoś swobodnie do niej nawiąże i udzieli jej przebaczenia. Bycie nieskończone wydarza się jako czas, to znaczy jako wielość czasów przeciętych czasem martwym, który oddziela ojca od syna. O istocie czasu decyduje nie skończoność bytu, jak sądzi Heidegger, lecz jego nieskończoność. Śmierć nadchodzi nie jak koniec bytu, lecz jak nieznajoma, która, ponieważ jest nieznajoma, zawiesza naszą władzę. Aby mógł powstać odstęp, który wyzwala byt z ograniczeń jego losu, konieczna jest śmierć. W nicości tego odstępu – w czasie martwym – wydarza się nieskończoność. Zmartwychwstawanie jest podstawowym momentem wydarzania się czasu. Nie ma zatem w bycie ciągłości. Czas jest nieciągły. Jedna chwila nie wypływa z drugiej bez przerwy, przez ekstazę. Chwila trwa, spotykając śmierć i zmartwychwstając. Śmierć i zmartwychwstanie stanowią czas. Ale taka struktura formalna zakłada relację między Ja a Innym oraz, u swoich podstaw, płodzenie poprzez nieciągłość, która stanowi czas.

Psychologiczny fakt *felix culpa* – nadwyżka szczęścia, jaką daje pojednanie, usuwając wcześniejsze pęknięcie – odsyła zatem do całej tajemnicy czasu. Istota czasu, a zarazem jego usprawiedliwienie polegają na możliwości podjęcia, dzięki zmartwychwstaniu przez płodzenie, wszystkich możliwości, które zostały poświęcone w teraźniejszości.

Dlaczego rzeczywistość metafizyczna (*l'au-delà*) jest oddzielona od doczesnej (*l'en deça*)? Dlaczego nie możemy iść ku dobru inaczej niż przez zło, ewolucję, dramat, separację? Rozpoczynanie w nieciągłym czasie przynosi młodość i w tym sensie oznacza nieskończoność czasu. Nieskończone istnienie czasu umożliwia sytuację sądu i niezależnie od porażki, jaka spotyka dzisiejszą dobroć, pozwala na prawdę. Dzięki płodzeniu dysponuję czasem nieskończonym, koniecznym do wypo-

wiedzenia prawdy i do tego, by partykularyzm apologii przekształcił się w skuteczną dobroć – w dobroć, która zachowuje szczególność Ja wbrew historii, łamiącej i miażdżącej tę rzekomo tylko subiektywną możliwość.

Ale nieskończony czas jest również czasem kwestionowania obiecanej prawdy. Żyjące w człowieku marzenie o szczęśliwej wieczności, a nie tylko o doraźnym szczęściu, nie jest zwykłym szaleństwem. Prawda wymaga jednocześnie czasu nieskończonego i czasu, który mogłaby przypieczętować – czasu dokonanego. Czas dokonuje się nie w śmierci, lecz w czasie mesjanistycznym, który nieustanność przekształca w wieczność. Triumf mesjanistyczny jest triumfem czystym. Nie grozi mu rewanż zła, które może powracać w czasie nieskończonym. Czy ta wieczność jest nową strukturą czasu, czy też najwyższą czujnością mesjanistycznej świadomości? – Problem wykracza poza ramy tej książki.

Część piąta

KONKLUZJE

1. Od takiego samego do Toż-Samego

W pracy tej nie zamierzaliśmy opisać psychologii relacji społecznej, pod którą toczyłaby się wieczna gra fundamentalnych kategorii i która koniec końców odsyłałaby do logiki formalnej. Przeciwnie, relacja społeczna, idea nieskończoności, obecność takiej treści w bycie zawierającym, która wykracza poza jego zdolność zawierania, zostały opisane w tej książce jako logiczna osnowa bytu. Specyfikacja danego pojęcia prowadzaca do jego zindywidualizowania nie powstaje dzięki dołączeniu różnicy gatunkowej, przyjmując nawet, iż pochodzi ona z materii. Indywidua, które w ten sposób otrzymamy, w obrębie ostatniego gatunku będą nieodróżnialne. Dialektyka Heglowska ma rację, sprowadzając taką indywidualność τόδε τι do pojęcia, ponieważ wskazanie palcem jakiegoś „tu" i jakiegoś „teraz" odsyła do *sytuacji*, która z zewnątrz wobec tych punktów określa ruch palca. Tożsamość jednostki nie polega na tym, że jest ona ciągle taka sama i daje się identyfikować *z zewnątrz* za pomocą palca, który na nią wskazuje, lecz na tym, że jest *tożsama* – jest sobą, utożsamia się od wewnątrz. Istnieje logiczne przejście od tego, co takie samo do Toż-Samego; to logiczne, że poszczególność wyłania się ze sfery logicznej, *danej spojrzeniu* i układającej się w całość przez odwrócenie tej sfery w wewnętrzność Ja, przez odwrócenie, jeśli tak można powiedzieć, wypukłości we wklęsłość. Cała podjęta w tej pracy analiza wewnętrzności opisuje

warunki takiego odwrócenia. Relacje takie jak idea nieskończoności, których formalna logika spojrzenia nie może ukazać bez absurdu i które każe nam tłumaczyć w terminach teologicznych lub psychologicznych (jako cud albo jako złudzenie), odzyskują miejsce w logice wewnętrzności – w swego rodzaju mikrologice – pozwalającej rozwijać logikę ponad τόδε τι. Relacje społeczne nie są po prostu wyższego rodzaju materią empiryczną, którą należałoby traktować w terminach logiki rodzaju i gatunku. Jest źrodłową postacią Relacji, która nie poddaje się spojrzeniu, obejmującemu jej człony, lecz *spełnia się* między mną a Innym w spotkaniu twarzą w twarz.

2. *Byt jest zewnętrznością*

Byt jest zewnętrznością. To stwierdzenie nie piętnuje tylko iluzji subiektywności i nie twierdzi po prostu, że na miano bytu zasługują jedynie formy obiektywne, przeciwstawiające się lotnym piaskom, w jakich grzęźnie i zatraca się arbitralne myślenie. Taka koncepcja przekreślałaby koniec końców zewnętrzność, bo nawet subiektywność rozpuszczałaby się w zewnętrzności, okazując się momentem gry o panoramicznej perspektywie. Zewnętrzność nic by już nie znaczyła, bo obejmowałaby także wewnętrzność, która uzasadnia mówienie o zewnętrzności.

Ale zewnętrzności nie udaje się zachować również wtedy, gdy uznajemy, że w obiektywnej rzeczywistości istnieje nierozpuszczalny podmiot, któremu zewnętrzność się przeciwstawia. W takim wypadku zewnętrzność staje się względna, tak jak coś dużego w stosunku do czegoś małego. W absolutnym ujęciu podmiot i przedmiot stanowią zaś dwie strony tego samego systemu, odsyłając do siebie nawzajem i ukazując się panoramicznie. Zewnętrzność – albo, inaczej mówiąc, inność – przekształca się w To Samo, a ponad stosunkiem między wnętrzem

i zewnętrzem powstaje miejsce dla percepcji tego stosunku z boku, percepcji, która obejmuje i postrzega (lub przenika) ich grę, a nawet miałaby przynosić ostatnią scenę, w której byt rozgrywający się w tym stosunku miałby znajdować *prawdziwe* spełnienie.

Byt jest zewnętrznością: samo istoczenie się (*l'exercice*) jego bytu polega na zewnętrzności i żadna myśl nie mogłaby słuchać bytu inaczej, niż dając się opanować przez tę zewnętrzność. Zewnętrzność jest prawdziwa nie dla spojrzenia z boku, postrzegającego ją w jej opozycji do wewnętrzności, jest prawdziwa w relacji twarzą w twarz, która nie jest już całkowicie widzeniem, lecz sięga dalej niż widzenie. Twarzą w twarz powstaje dzięki punktowi, który jest od zewnętrzności radykalnie oddzielony, który utrzymuje się sam przez się, który jest sobą; żądna relacja, która nie wychodzi z tego oddzielonego, a zatem arbitralnego punktu (ale którego arbitralność i oddzielenie wydarzają się pozytywnie jako Ja) nie może być prawdziwa – albowiem pole prawdy jest z konieczności subiektywne. Prawdziwa istota człowieka ukazuje się w jego twarzy czyniącej go nieskończenie innym – innym niż przemoc podobna do mojej, ale przeciwstawna mojej, wroga mi i od razu walcząca ze mną w historycznym świecie, w którym należymy do tego samego systemu. Zatrzymuje i paraliżuje moją przemoc wezwaniem, które nie zadaje mi gwałtu i które płynie z wysoka. Prawda bytu nie jest *obrazem* bytu, *ideą* jego natury, lecz bytem umieszczonym w subiektywnym polu, gdzie widzenie ulega *zniekształceniu*, ale właśnie dzięki temu zewnętrzność może się wypowiedzieć. Zewnętrzność jest na wskroś nakazem i autorytetem: absolutną wyższością. Krzywizna intersubiektywnej przestrzeni sprawia, że odległość ukazuje się jako wysokość, co nie fałszuje bytu, lecz umożliwia jego prawdę.

Nie można „zdyskontować" i „poprawić" tego zakrzywie-

nia, jakiego „dokonuje" subiektywne pole. Stanowi ono właśnie sposób, w jaki dokonuje się zewnętrzność bytu w jego prawdzie. Niemożność „totalnej refleksji" nie wynika ze słabości podmiotu. Tak zwana „obiektywna" natura bytów ukazująca się poza owym „zakrzywieniem przestrzeni" – zjawisko – oznacza, przeciwnie, zanik prawdy metafizycznej, prawdy wyższej w dosłownym sensie terminu. Trzeba odróżnić tę „krzywiznę" intersubiektywnej przestrzeni, w której urzeczywistnia się (nie mówimy: „w której przejawia się") zewnętrzność jako wyższość, od arbitralnych „punktów widzenia", jakie można zająć wobec ukazujących się przedmiotów. Ale arbitralność, która jest źródłem błędów i mniemań, która wyrasta z przemocy przeciwnej zewnętrzności, jest ceną, jaką płacimy za tę ostatnią.

„Zakrzywienie przestrzeni" wyraża relację między ludźmi. To, że Inny stoi wyżej niż Ja, byłoby zwykłym błędem, gdyby sposób, w jaki go przyjmuję, polegał na „postrzeganiu" jakiejś jego natury. Dlatego socjologia, psychologia, fizjologia są głuche na zewnętrzność. Człowiek jako Inny przychodzi do mnie z zewnątrz: jest oddzielony – albo święty – jest twarzą. Jego zewnętrzność – to znaczy fakt, że mnie wzywa – jest jego prawdą. Moja odpowiedź nie jest akcydensem dodanym do „jądra" jego obiektywności, lecz dopiero *urzeczywistnia* (*produit*) jego prawdę (której nie może obalić jego „punkt widzenia" na mnie). Ta przewaga prawdy nad bytem i jego ideą, przewaga, którą sugeruje metafora „krzywizny intersubiektywnej przestrzeni", oznacza boską intencję wszelkiej prawdy. Ta „krzywizna przestrzeni" jest może obecnością samego Boga.

Twarzą w twarz – ostateczna i nieredukowalna relacja, której nie może objąć żadne pojęcie, bo myślący to pojęcie myśliciel natychmiast staje w obliczu nowego rozmówcy – umożliwia społeczny pluralizm.

3. *Skończoność i nieskończoność*

Zewnętrzność jako istota bytu oznacza opór społecznej wielości wobec logiki, która tę wielość totalizuje. Dla takiej logiki wielość jest rozpadem Jednego lub Nieskończonego, umniejszeniem w bycie, które każdy z wielu bytów powinien przezwyciężać, aby powrócić z wielości do Jedności, ze skończoności do Nieskończoności. Ale metafizyka, która jest stosunkiem z zewnętrznością, to znaczy z wyższością, wskazuje przeciwnie, że stosunek między skończonością i nieskończonością nie polega na rozpuszczaniu się bytu skończonego w nieskończonym, lecz na pozostawaniu we własnym bycie, na utrzymywaniu się w nim, na działaniu w doczesności. Gorzkie szczęście dobroci traciłoby sens lub miałoby sens wypaczony, gdyby polegało na jednoczeniu się z Bogiem. Rozumiejąc byt jako zewnętrzność – zrywając z panoramiczną perspektywą istnienia bytu i z całością, w jakiej się ona przejawia – możemy zrozumieć sens *skończoności*, której ograniczoność nie zakłada żadnego niepojętego upadku nieskończoności i która nie jest tęsknotą za nieskończonością, bólem wygnania i potrzebą powrotu. Twierdząc, że byt jest zewnętrznością, postrzegamy nieskończoność jako Pragnienie nieskończoności, a tym samym rozumiemy, że wydarzanie się nieskończoności wymaga separacji, powstania absolutnie arbitralnego Ja, czyli źródła.

Ograniczoność i skończoność, jakie charakteryzują byt oddzielony, nie stanowią zwykłego „mniej", dającego się pojąć na tle „nieskończenie więcej" i nieskazitelnej pełni bytu nieskończonego, lecz umożliwiają sam przekraczający wszystko ruch nieskończoności lub, mówiąc konkretnie, ruch tego, co przewyższa byt – ruch Dobra, który wydarza się w relacji społecznej. Negatywność skończoności trzeba rozumieć wychodząc od tego Dobra. Relacja społeczna rodzi przewagę

dobra nad bytem, wielości nad Jednością. Nie odtwarza całości doskonałego bytu, o którym mówi Arystofanes w micie z *Uczty*; nie polega ani na zanurzaniu się w całości bezczasowej, ani na zdobywaniu całości przez historię. Przygoda, jaką otwiera separacja, jest absolutnie nowa w porównaniu z monotonną szczęśliwością Jednego i z jego sławną wolnością, która neguje lub pochłania Innego, aby niczego już nie spotykać. Dobro ponad Bytem i ponad szczęśliwością Jednego – oto co ściśle znaczy pojęcie Stworzenia, które nie jest ani negacją, ani ograniczeniem, ani emanacją Jednego. Zewnętrzność nie jest negacją, lecz cudem.

4. *Stworzenie*

Ideę stosunku między Bogiem i bytem stworzonym teologia nieopatrznie ujmuje w terminach ontologicznych. Zakłada logiczny przywilej całości adekwatnej do bytu. Dlatego trudno jej zrozumieć, że byt nieskończony styka się z czymś poza sobą i owo coś toleruje, albo że byt wolny ma korzenie w nieskończoności Boga. Ale transcendencja jest właśnie odrzuceniem całości i nie poddaje się spojrzeniu, które chciałoby objąć ją z zewnątrz. Każde „rozumienie" transcendencji pozostawia byt transcendentny na zewnątrz i dokonuje się przed jego obliczem. Jeżeli pojęcie bytu pokrywa się z pojęciem całości, to pojęcie tego, co transcendentne, sytuuje nas poza kategoriami bytu. Na nasz sposób odnajdujemy tu Platońską ideę Dobra ponad Bytem. Transcendentne jest to, czego nie można objąć. Tak można w istotny sposób uściślić pojęcie transcendencji, nie korzystając z żadnego pojęcia teologicznego. To, co stanowi kłopot dla tradycyjnej teologii, która traktuje o Stworzeniu w terminach ontologicznych – twierdząc, że Bóg, aby stworzyć świat, wyszedł ze swej wieczności – dla filozofii, która zaczyna od transcendencji, jest pierwotną prawdą: nic lepiej nie odróż-

nia całości i bytu oddzielonego niż różnica między wiecznością i czasem. Ale skoro tak, to Inny na mocy swojego znaczenia, wcześniejszego niż moja inicjatywa, jest podobny Bogu. To znaczenie poprzedza moją inicjatywę *Sinngebung*.

Chodzi o to, by ideę całości, w której filozofia ontologiczna jednoczy – czyli pojmuje – wielość, zastąpić ideą separacji, która opiera się syntezie. Twierdzić, że Stworzenie tworzy początek z niczego, to podważać istnienie wcześniejszej wspólnoty wszechrzeczy w wieczności, z której prowadzona przez ontologię myśl filozoficzna wyprowadza byty jak ze wspólnej matrycy. Termin „stworzenie”, który potwierdza zarazem pokrewieństwo bytów i ich radykalną heterogeniczność, ich wzajemną zewnętrzność, skoro powstały z nicości – najlepiej wyraża absolutny odstęp separacji, jaki zakłada transcendencja. Byty umieszczone w transcendencji, która nie zamyka się w całość, można charakteryzować jako stworzenia (*créature*) – byty stworzone. W relacji twarzą w twarz Ja nie ma ani uprzywilejowanej pozycji podmiotu, ani statusu rzeczy określonej przez swoje miejsce w systemie: jest apologią, mową *pro domo*, a zarazem rozmową, w której usprawiedliwia się przed Innym. Inny jest pierwszym zrozumieniem, ponieważ potrafi usprawiedliwić moją wolność, nie czekając, aż zyska ona sens w *Sinngebung*. W strukturze stworzenia Ja jest bytem dla siebie, nie będąc *causa sui*. Jego wola ustanawia się jednocześnie jako nieskończona (to znaczy wolna) i ograniczona, bo podporządkowana. Ale jej granic nie wyznacza sąsiedztwo Innego, który, ponieważ jest transcendentny, nie *określa* jej. Różne Ja nie tworzą całości. Nie istnieje żaden szczególny poziom, na którym można by je uchwycić w ich wspólnej zasadzie. Dla wielości istotna jest anarchia. Ponieważ nie istnieje wspólny plan całości, choć filozofia uparcie go poszukuje, by odnieść do niego wielość, nigdy nie będzie wiadomo, jaka wola, w swobodnej grze wielu woli,

pociąga za sznurki w grze; nigdy nie będzie wiadomo, kto gra kim. A jednak cały ten zamęt i zgiełk przenika nieusuwalna zasada, kiedy ukazuje się twarz, która żąda sprawiedliwości.

5. Zewnętrzność i mowa

Wyszliśmy od oporu, jaki byty stawiają totalizacji – od wielości bez całości, od niemożliwości ich pogodzenia w Tym Samym.

Ta niemożność pojednania między bytami – ta radykalna heterogeniczność – oznacza w istocie pewien szczególny sposób wydarzania się i pewną ontologię, która nie ma nic wspólnego z panoramicznym istnieniem i z jego odsłanianiem. Z punktu widzenia potocznego rozsądku, ale także z punktu widzenia filozofii od Platona po Heideggera, panoramiczne istnienie i odsłonięcie oznaczają urzeczywistnienie bytu, ponieważ prawda, odsłonięcie, jest jednocześnie dziełem lub istotową mocą samego bytu – *Sein* każdego *Seiendes*, a także wszelkiego ludzkiego zachowania, którym ta moc koniec końców rządzi. Teza Heideggera, zgodnie z którą każda ludzka postawa polega na „stawianiu w świetle" (nawet nowoczesna technika byłaby tylko sposobem wydobywania rzeczy lub ich urzeczywistniania w sensie „wydobywania na światło dzienne"), opiera się na tym prymacie panoramiczności. Rozbicie całości, odrzucenie panoramicznej struktury bytu – dotyczy samego istnienia bytu, a nie położenia lub konfiguracji bytów opornych wobec systemu. Również analiza, która usiłuje opisać intencjonalność jako nakierowanie na to, co widzialne, jako *ideę*, wyraża dominację panoramiczności, będącej jakby najwyższą mocą bytu, byciem bytu. Takie stanowisko utrzymuje się w nowoczesnej analizie uczuciowości, praktyki i egzystencji, nawet jeśli pojęcie kontemplacji podlega tu rozmaitym wykoślawieniom. Jedna z głównych tez tej pracy głosi, iż

pierwotna struktura intencjonalności nie jest strukturą noezy-noematu (co oczywiście nie znaczy, że interpretujemy intencjonalność jako relację logiczną lub jako przyczynowość).

Zewnętrzność bytu nie znaczy, że wielość pozostaje bez żadnych odniesień. Chodzi o to, że relacja, która tę wielość wiąże, nie wypełnia przepaści separacji, lecz ją potwierdza. Ten stosunek nazwaliśmy mową, która może wydarzyć się tylko w relacji twarzą w twarz, mowa zaś polega na nauczaniu. Nauczanie jest sposobem wydarzania się prawdy, która nie jest moim dziełem, której nie mogę zaczerpnąć z własnego wnętrza. Twierdząc, że prawda wydarza się w taki właśnie sposób, modyfikujemy źródłowy sens prawdy oraz struktury noeza-noemat uznawanej za sens intencjonalności.

Albowiem byt, który do mnie mówi i któremu odpowiadam lub który pytam, nie odsłania się przede mną, nie *daje się* w taki sposób, bym mógł ująć i uczynić własnym (*assumer*) jego ukazywanie się, sprawić, że stanie się na miarę mojej wewnętrzności, bym mógł przyjąć go tak, jakby pochodził ze mnie samego. W ten sposób postępuje widzenie, ale w (roz)mowie jest to absolutnie niemożliwe. Widzenie jest wszak z istoty odpowiedniością tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne: zewnętrzność rozpuszcza się w kontemplującej duszy i jako *idea adekwatna* okazuje się czymś *a priori*, staje się wynikiem *Sinngebung*. Zewnętrzność (roz)mowy nie przekształca się w wewnętrzność. Rozmówca nie może znaleźć miejsca – i to w żaden sposób – w intymności mojego wnętrza. Jest na zawsze zewnętrzny. Stosunek między odseparowanymi bytami nie łączy ich w całość, jest „stosunkiem bez stosunku", którego nikt nie może objąć ani stematyzować. Albo, ściślej mówiąc, ktoś, kto by ów stosunek pomyślał, tworząc z niego całość, wnosiłby przez tę „refleksję" nowe pęknięcie do bytu, ponieważ tę całość wypowiadałby przed kimś innym. Stosunek między „kawałkami" podzielonego bytu jest spotkaniem twarzą w twarz,

relacją nieredukowalną i ostateczną. Rozmówca wyłania się spoza bytu uchwytywanego przez myśl jako pewność *cogito*, spoza każdej negacji tej pewności. Opis relacji twarzą w twarz, jakiego się tu podjęliśmy, zwraca się do Innego, do czytelnika, który pojawia się poza moim dyskursem i poza moją wiedzą. Filozofia nigdy nie jest mądrością, bo rozmówca, którego usiłuje objąć, już jej umknął. Filozofia jest, w istotowo liturgicznym sensie, inwokacją Innego, nauczyciela lub ucznia, przed którym wypowiada „całość". Twarzą w twarz rozmowy nie wiąże zatem podmiotu z przedmiotem i jest czymś innym niż z istoty adekwatna tematyzacja, albowiem zewnętrzności nie chwyta żadne pojęcie.

Tematyzowany przedmiot wprawdzie pozostaje w sobie, ale do jego istoty należy to, że jest przeze mnie poznany, a nadwyżka, jaką jego byt w sobie stanowi w stosunku do mojej wiedzy, jest przez tę wiedzę stopniowo wchłaniana. Różnica między poznaniem, które dotyczy przedmiotu, a poznaniem, które dotyczy bytu w sobie, czyli substancjalności przedmiotu, zmniejsza się w miarę rozwoju myśli, który wedle Hegla byłby historią samą. Wiedza absolutna wchłania obiektywność, a byt myśliciela, człowieczeństwo człowieka, pokrywa się stopniowo z wiecznym bytem w sobie w łonie całości, w której człowieczeństwo człowieka i zewnętrzność przedmiotu jednocześnie zachowują się i rozpływają. Może transcendencja zewnętrzności świadczy tylko o tym, że myślenie jeszcze się nie dokonało, może będzie przezwyciężona w całości? Ale czy zewnętrzność powinna przekształcić się w wewnętrzność? Czy jest zła?

Zewnętrzność bytu opisaliśmy nie jako prowizoryczną formę, jaką byt przyjmowałby ewentualnie czy tymczasowo w stadium rozproszenia i upadku, lecz jako samo jego istnienie – jako zewnętrzność niewyczerpaną, nieskończoną. Taka zewnętrzność otwiera się w innym człowieku i oddala od

tematyzacji. Nie poddaje się tematyzacji właśnie dlatego, że wydarza się pozytywnie w bycie, który się wyraża. W przeciwieństwie do ukazywania się plastycznego, to jest w przeciwieństwie do odsłonięcia, w którym coś ukazuje się *jako* coś i w którym odsłonięty byt rezygnuje z własnej oryginalności, ze swojego niewysławialnego istnienia – w ekspresji nie ma żadnej różnicy między ukazywaniem się a tym, co się ukazuje, gdyż ukazujący się byt asystuje własnemu ukazywaniu się, a tym samym pozostaje zewnętrzny wobec obrazu, w jakim chcielibyśmy go zawrzeć. Uobecnia się w sensie, w jakim mówimy o kimś, że jest obecny, odmieniając na różne sposoby jego imię, które pozwala go wezwać, chociaż to on pozostaje stale źródłem własnej obecności. Uobecnianie się polega na tym, że mówię: „To ja" – i nic więcej, nic, z czym można by chcieć mnie utożsamić. Takie uobecnianie się zewnętrznego bytu, nie znajdujące w naszym świecie żadnego odniesienia – nazwaliśmy twarzą. A relację z twarzą, relację, która uobecnia się w słowie, nazwaliśmy Pragnieniem – dobrocią i sprawiedliwością.

Słowa nie widać, bo choć mówiący daje nam obraz siebie, jest w swoim słowie osobiście obecny, absolutnie zewnętrzny wobec każdego obrazu, jaki po sobie zostawia. W mowie zewnętrzność dokonuje się, rozwija, urzeczywistnia. Ten, kto mówi, asystuje własnemu ukazywaniu się i pozostaje nieadekwatny w stosunku do tego, co słuchacz chciałby z niego zachować, co, niczym uzyskany wynik, byłoby ważne także poza relacją rozmowy, jakby obecność w słowie można było sprowadzić do *Sinngebung* słuchającego. Mowa polega na nieustannym wykraczaniu znaczenia poza *Sinngebung*. Ta obecność, która przerasta format Ja, nigdy nie rozpuszcza się w moim widzeniu. Wylewanie się zewnętrzności poza widzenie, które próbuje jeszcze ją mierzyć, stanowi właśnie wymiar wyskości, czyli boskość zewnętrznego bytu. Boskość zachowu-

je dystans. (Roz)mowa jest (roz)mową z Bogiem, a nie z równymi, zgodnie z rozróżnieniem przeprowadzonym w *Faidrosie* Platona. Metafizyka jest istotą tej rozmowy z Bogiem, prowadzi ponad byt.

6. Ekspresja i obraz

Obecność Innego, czyli ekspresja, źródło wszelkiego znaczenia, nie daje się kontemplować jak intelligibilna esencja, ale jest zrozumiała jak język, dziejąc się na zewnątrz. Ekspresja, czyli twarz wylewa się poza wszystkie obrazy, które są zawsze immanentne mojemu myśleniu, jakby płynęły ze mnie. To wylewanie się, niesprowadzalne do obrazu wylewania się, wydarza się na miarę – czy raczej w bezmiarze – Pragnienia i dobroci jako moralna asymetria między mną a Innym. Dystans wobec tej zewnętrzności rozciąga się natychmiast w górę. Oko dostrzega to jedynie dzięki pozycji pionowej, która stanowi elementarny fakt moralności. Twarz, która uobecnia zewnętrzność, nie staje się nigdy obrazem ani intuicją. Każda intuicja zależy od znaczenia, którego nie sposób zredukować do intuicji. To znaczenie płynie z rejonów dalszych niż intuicja i w istocie tylko ono przychodzi z daleka. Miarą znaczenia nieredukowalnego do intuicji jest Pragnienie, moralność i dobroć – nieskończone wymaganie wobec siebie, Pragnienie Innego, relacja z Nieskończonością.

Obecność twarzy, czyli ekspresja, nie mieści się w szeregu innych sensownych zjawisk. Wszystkie dzieła człowieka mają sens, ale ludzki byt natychmiast się z nich wycofuje i daje się z nich tylko odgadnąć, ukazując się także tylko *jako* to czy tamto. Między pracą znajdującą zwieńczenie w dziełach, które mają sens dla innych ludzi i które inni mogą nabyć – które są już towarem odzwierciedlanym przez pieniądz – a mową, w której ukazuję się jako byt niezastępowalny, w której czuwam

i asystuję własnemu ukazywaniu się – jest głęboka przepaść. Ale ta przepaść zieje za sprawą *en-ergei* czuwającej obecności, która nie *opuszcza* swojej ekspresji. Obecność nie jest dla ekspresji tym, czym wola dla dzieła, bo wola wycofuje się z dzieła, zostawiając je własnemu losowi, a potem odkrywa, że zrobiła mnóstwo rzeczy, których nie chciała. Absurd takich dzieł nie wynika ze słabości tworzącej myśli, lecz z anonimowości, w której dzieło nieuchronnie się pogrąża i która odrywa je od jego twórcy. Jankelevitch ma rację, mówiąc, że praca nie jest ekspresją[1]. Nabywając dzieło, desakralizuję bliźniego, który je stworzył. Człowiek jest naprawdę sobą – to znaczy naprawdę zewnętrzny i nieogarnialny – tylko w ekspresji, w której może „przyjść w sukurs" własnemu ukazywaniu się.

W życiu politycznym rozumie się ludzi wyłącznie na podstawie ich dzieł. Jest to człowieczeństwo relacji wzajemnych, ludzkość złożona z jednostek wzajemnie wymienialnych. Zastępowanie jednych ludzi innymi – źródłowy brak szacunku – umożliwia wyzysk. W historii – historii państw – istota ludzka jawi się jako ogół swych dzieł; nawet jeżeli jeszcze żyje, zamienia się we własne dziedzictwo. Sprawiedliwość polega na przywróceniu możliwości ekspresji, w której osoba, porzucając relacje wzajemności, ukazuje się jako jedyna, wyjątkowa. Sprawiedliwość to prawo głosu. Chyba właśnie tutaj otwiera się perspektywa religii. Oddala ona od życia politycznego, do którego filozofia niekoniecznie musi prowadzić.

7. *Przeciwko filozofii Neutralnego*

Jesteśmy przekonani, że w ten sposób zerwaliśmy z filozofią Neutralnego: z Heideggerowskim byciem bytu, którego bezosobową neutralność znakomicie wydobyło krytyczne dzieło Blan-

---

[1] V. Jankelevitch, *L'Austerité de la vie morale*, Flammarion, Paris 1956, s. 34.

chota, z bezosobowym rozumem Hegla, który jednostkowej świadomości pokazuje tylko swoją chytrość. Ruchy idei składające się na filozofię Neutralnego, choć różne bywają ich źródła i niejednakowe wpływy, w jednym są zgodne: zapowiadają koniec filozofii. Dzieje się tak dlatego, że ich bożyszczem stało się posłuszeństwo, którego nie nakazuje żadna twarz. Kiedy Pragnienie zostaje zaczadzone Neutralnością, jaka miała się ponoć objawić presokratykom, albo kiedy jest rozumiane jak potrzeba, a w konsekwencji sprowadzane do istotowej przemocy czynu, filozofia ginie, przekształcając się w sztukę lub politykę. Prymat Neutralnego może przejawiać się jako uprzedniość My w stosunku do Ja, sytuacji w stosunku do bytów w sytuacji. Kładąc w tej książce nacisk na separację bytów w rozkoszowaniu się, chcieliśmy wyzwolić Ja z sytuacji, w której filozofowie stopniowo je rozpuścili – tak całkowicie, jak Heglowski idealizm lub rozum rozpuszcza podmiot. Materializm nie polega na odkryciu podstawowej funkcji zmysłowości, lecz na prymacie Neutralnego. Sytuować neutralność bycia ponad bytem, który owo bycie miałoby w pewien sposób określać za jego niewiedzą, twierdzić, że istotne wydarzenia zachodzą bez wiedzy bytów – to właśnie wyznawać materializm. Filozofia późnego Heideggera staje się takim wstydliwym materializmem. Uznając, że bycie objawia się w ludzkim zamieszkiwaniu między Niebem i Ziemią, w oczekiwaniu na bogów i w towarzystwie śmiertelnych, podnosi ona krajobraz, czyli „martwą naturę", do rangi źródła człowieczeństwa. Bycie bytu jest Logosem, który nie jest niczyim słowem. Wychodząc od twarzy jako źródła wszelkiego sensu, od twarzy w jej absolutnej nagości, w twarzy będącej nędzą głowy, która nie ma gdzie spocząć – twierdzimy, że byt rozgrywa się w stosunkach między ludźmi i że to raczej Pragnienie niż potrzeba rządzi działaniem. Pragnienie – dążenie, które nie wynika z braku – pragnienie metafizyczne – pragnienie osoby.

8. *Subiektywność*

Byt jest zewnętrznością, a zewnętrzność urzeczywistnia się w swojej prawdzie w subiektywnym polu, dla bytu odseparowanego. Separacja wydarza się pozytywnie jako wewnętrzność bytu, który odnosi się do siebie i który siebie ustanawia. Aż do ateizmu! Odniesienie do siebie konstytuuje się albo wydarza konkretnie jako rozkoszowanie się, czyli szczęście. Jest istotową samowystarczalnością, pozwalającą trzymać w ręku nawet własny początek i rozwijającą się w wiedzy, której ostateczną istotę wydobywa krytyka (biorąca w ręce swoją własną kondycję).

Termin „intencjonalność", „świadomość czegoś..." (*conscience de...*) zarezerwowaliśmy tu dla myślenia metafizycznego, w którym byt skończony ma ideę nieskończoności – w którym wydarza się jednocześnie radykalna separacja i stosunek z Innym. To myślenie jest uwagą skierowaną na słowo, przyjmuje twarz, jest gościnnością, a nie tematyzacją. Świadomość siebie nie jest dialektyczną repliką metafizycznej świadomości Innego. Jej stosunek do siebie nie polega również na *przedstawianiu* siebie. Przed jakimkolwiek widzeniem siebie wydarza się ona, ustanawiając *się* (*se tenant*); *staje w sobie* (*s'implante en soi*) jako ciało i stoi, trwa we własnej wewnętrzności, w swoim domu. W ten sposób pozytywnie urzeczywistnia separację, nie sprowadzając się do negacji bytu, od którego oddziela. Ale też właśnie dlatego może go przyjmować. Podmiot jest gościnnym gospodarzem.

Separacja tworzy kontury subiektywnej egzystencji. Indywiduacja – wewnętrzne *utożsamianie się* bytu, którego istotę wyczerpuje tożsamość, utożsamianie się Toż-Samego – nie dotyczy członów byle jakiej relacji zwanej separacją. Separacja jest samym aktem indywiduacji, tym, co w ogóle pozwala istocie, która ustanawia się w bycie, ustanowić się w taki

sposób, że może ona określać się nie przez odniesienie do całości, nie przez miejsce w systemie, lecz przez samą siebie. Być odseparowanym znaczy wychodzić od siebie. Ale wychodzenie od siebie i separacja nie mogą wydarzyć się w bycie inaczej niż przez otwarcie wymiaru wewnętrzności.

9. Utrzymanie podmiotowości – Rzeczywistość życia wewnętrznego i rzeczywistość państwa – Sens podmiotowości

Metafizyka, czyli stosunek z Innym spełnia się jako służba i jako gościnność. W tej mierze, w jakiej twarz Innego wprowadza nas w relację z trzecim, metafizyczny stosunek między mną a Innym przybiera formę My, wznosi się do poziomu państwa, instytucji, praw, które są źródłem powszechności. Ale polityka pozostawiona samej sobie grozi tyranią. Zniekształca Ja i Innego, dzięki którym zostaje powołana do życia, bo sądzi ich wedle powszechnych reguł, to znaczy jakby zaocznie. Przyjmując innego człowieka, przyjmuję Najwyższego, któremu podporządkowuję moją wolność, ale to podporządkowanie nie oznacza mojej nieobecności: dokonuje się w całkowicie osobistym dziele mojej inicjatywy moralnej (bez której prawda sądu nie może się urzeczywistnić), w uwadze, jaką poświęcam Innemu, bytowi jedynemu, twarzy (która w widzialnej sferze polityki pozostaje niewidzialna), w uwadze, którą urzeczywistnić może tylko jedyne Ja. W ten sposób dzieło prawdy rehabilituje podmiotowość, ale nie jako egoizm, który odrzuca dolegliwy dla niego system. Taki egoistyczny protest podmiotowości – protest w pierwszej osobie – zostanie pokonany, bodaj słusznie, przez Heglowską powszechność. Ale czy powszechne – to znaczy widzialne – zasady można z taką samą pewnością przeciwstawić twarzy Innego, nie wzdragając się przed okrucieństwem takiej bezosobowej sprawiedliwości?

Jeżeli nie, musimy uznać, że podmiotowość Ja jest jedynym możliwym źródłem dobroci.

Metafizyka przynosi zatem spełnienie Ja jako wyjątkowego, jedynego bytu, wobec którego dopiero sprawy państwa winny znaleźć właściwe sobie miejsce i wedle którego winny się toczyć.

Niezastępowalna jedyność Ja, które utrzymuje się wbrew państwu, realizuje się dzięki płodzeniu. Podkreślając, że rzeczywistość osobowa nie daje się sprowadzić do powszechności państwa, odwołujemy się nie do czysto subiektywnych wydarzeń, gubiących się w piaskach wewnętrzności, z której szydzi rozumna rzeczywistość, lecz do wymiaru i do perspektywy transcendencji – równie i bardziej jeszcze rzeczywistych niż wymiar i perspektywa polityki, bo w transcendencji nie zanika apologia „sobości". Otwarta przez separację wewnętrzność nie jest niewymowną skrytością, światem podziemnym – lecz nieskończonym czasem płodzenia. Płodzenie pozwala żyć w czasie obecnym aktualnie jak w przedsionku przyszłości. Dzięki niemu podziemie, w jakim zdawało się chronić życie zwane wewnętrznym, życie czysto subiektywne, staje się bytem.

Podmiotowość obecna na sądzie prawdy nie sprowadza się zatem po prostu do bezsilnego, skrytego, nieprzewidywalnego i niewidocznego z zewnątrz protestu przeciwko całości obiektywnej totalizacji. Ale jej wkraczanie w byt nie polega na łączeniu się z całością, którą przedtem rozerwała separacja. Płodzenie i otwierane przez nie perspektywy potwierdzają ontologiczny charakter separacji. Płodzenie jednak nie spaja również fragmentów rozbitej całości w subiektywną historię. Otwiera czas nieskończony i nieciągły. Wyzwala podmiot z jego faktyczności, sytuując go ponad możliwościami, które zakłada i poza które nie wychodzi faktyczność; zmywa z podmiotu ostatni ślad fatalizmu, pozwalając mu stać się kimś innym. Sfera Erosa zachowuje fundamentalne wymogi podmiotowości – ale możliwość stania się innym sprawia, że Ja jest lotne, pozbawione egoistycznego ciężaru.

10. Ponad bytem

Sens stosunku z zewnętrznością nie wyczerpuje się w tematyzacji. Tematyzacja, czyli obiektywizacja, jest nie tylko nieporuszoną kontemplacją, lecz relacją z czymś trwałym, z rzeczą, która od Arystotelesa uznawana jest za termin analogiczny do bytu. Trwała rzecz nie jest ustanawiana tylko przez struktury nieporuszonego spojrzenia, które ją kontempluje, lecz przez relację z czasem, w którym istnieje. Byt przedmiotu trwa, wypełnia czas, który jest czasem pustym i nie dającym żadnej pociechy wobec śmierci rozumianej jako koniec. Jeżeli zewnętrzność nie polega na ukazywaniu się w postaci „tematu", lecz na wzbudzaniu pragnienia, to istnienie bytu oddzielonego, który pragnie zewnętrzności, nie polega już na trosce o bycie. Istnienie, egzystencja, ma sens w innym wymiarze niż trwanie całości. Może wychodzić poza byt. W przeciwieństwie do tradycji Spinozjańskiej takie przekroczenie śmierci dokonuje się nie w uniwersalizmie myślenia, ale w pluralistycznej relacji, w dobroci bycia dla Innego, w sprawiedliwości. Przekraczanie bytu, które wychodzi od bytu – relacja z zewnętrznością – nie pozwala mierzyć się trwaniem. Samo trwanie staje się widzialne w relacji z Innym, w której byt przekracza siebie.

*11. Wolność usprawiedliwiona**

Obecność zewnętrzności w mowie, która zaczyna się jako obecność twarzy, nie polega na czysto formalnej afirmacji bez dalszych konsekwencji. Relacja z twarzą urzeczywistnia się jako dobroć. Zewnętrzność bytu to moralność sama. Wolność, wydarzanie się separacji w postaci arbitralności, które ustana-

* Przez „usprawiedliwiona" tłumaczę tu francuskie *investie*. Por. przypis tłumacza na s. 86.

wia Ja, utrzymuje zarazem relację z zewnętrznością, która stawia moralny opór wszelkiemu przywłaszczeniu i wszelkiej totalizacji w bycie. Gdyby wolność ustanawiała się poza tą relacją, każdy stosunek pośród wielości polegałby na *ujmowaniu* jednego bytu przez inny albo na ich wspólnej partycypacji w rozumności, w której żaden byt nie patrzy drugiemu w twarz, lecz wszystkie przez negację znoszą się nawzajem. Poznanie, czyli przemoc, byłoby wówczas tym wydarzeniem w łonie wielości, przez które byt się urzeczywistnia. Wspólne poznanie zmierza do jedności, to jest do odsłonięcia wewnątrz wielości bytów rozumnego systemu, w którym te byty są tylko przedmiotami i który nadaje im ich bycie. Albo też zmierza do brutalnego podboju bytów leżących poza systemem, na stosowaniu przemocy. Filozofia – czy to w myśleniu naukowym i w przedmiocie nauki, czy to w historii rozumianej jako fenomenologia rozumu, w której nawet przemoc okazuje się rozumna – twierdzi, że urzeczywistnia byt, że wyzwala go, znosząc wielość. Poznanie znosi Innego, ponieważ ujmuje go, zagarnia lub widzi, to znaczy chwyta przed właściwym uchwyceniem. Metafizyka ma w tej pracy całkowicie inny sens. Jej ruch prowadzi do bytu transcendentnego jako takiego, a transcendencja nie oznacza przywłaszczenia *tego, co jest*, lecz jego poszanowanie. Prawda jako poszanowanie bytu – oto sens prawdy metafizycznej.

Choć w przeciwieństwie do tradycji uznającej wolność za miarę bytu podważamy tezę, zgodnie z którą pierwszeństwo w bycie ma widzenie, choć podważamy pretensję władzy ujmowania do ustanawiania logosu – nie porzucamy ani racjonalizmu, ani ideału wolności. Nie jest się irracjonalistą ani mistykiem, ani pragmatykiem tylko dlatego, że kwestionuje się tożsamość władzy i logosu. Nie jest się przeciwko wolności, kiedy szuka się dla niej usprawiedliwienia. Pokazaliśmy, że rozum i prawda opierają się na wcześniejszych strukturach bytu

i że wyrażają się pierwotnie w ruchu metafizycznym, to znaczy w szacunku i w sprawiedliwości tożsamej z prawdą. Chodzi o odwrócenie członów koncepcji, która prawdę opiera na wolności. Prawdę daje się usprawiedliwić i uzasadnić, jeżeli nie uważamy wolności za niezależność od wszelkiej zewnętrzności. Można by tak uważać, gdyby wolność usprawiedliwiona miała wyrażać po prostu konieczność narzucaną podmiotowi przez racjonalny porządek. Ale prawdziwa zewnętrzność jest metafizyczna – nie ciąży nad bytem oddzielonym i rozkazuje mu jako bytowi wolnemu. W książce tej próbowaliśmy opisać zewnętrzność metafizyczną. Jedną z konsekwencji płynących z samego jej pojęcia jest teza, że wolność wymaga usprawiedliwienia. Opierając prawdę na wolności, filozofowie zakładają, iż wolność usprawiedliwia się sama przez się. Największym skandalem dla wolności byłoby odkrycie, że jest ona skończona. Nie wybierać tego, że jest się wolnym – oto największy absurd i ostateczny tragizm egzystencji, oto irracjonalność. Heideggerowska *Geworfenheit* odnosi się do wolności skończonej, a tym samym irracjonalnej. U Sartre'a spotkanie z Innym zagraża mojej wolności i prowadzi do jej upadku pod spojrzeniem wolności cudzej. Być może z największą mocą przejawia się tu niemożność pogodzenia bytu z tym, co pozostaje wobec niego prawdziwie zewnętrzne. Sądzimy jednak, że pojawia się tu raczej problem usprawiedliwienia wolności: czyż obecność innego człowieka nie kwestionuje naiwnej prawomocności mojej wolności? Czy wolność nie ukazuje się sobie w postaci wstydu za siebie? Czy, ograniczona do siebie, samej sobie nie wydaje się uzurpacją? Irracjonalny charakter wolności nie polega na tym, że ma ona granice, lecz na tym, że jest nieskończenie arbitralna. Wolność musi się usprawiedliwić. Pozostawiona samej sobie, spełnia się nie jako niezależność, lecz jako arbitralność. Byt, który ma się w niej wyrażać w sposób pełny, w istocie

wyraża się w niej – i to nie z powodu jej ograniczeń – jako ten, którego racja nie leży w nim samym. Wolności nie uzasadnia się przez wolność. Mieć rację bytu, czyli być w prawdzie, nie znaczy rozumieć ani ujmować, lecz, przeciwnie, spotykać Innego bez alergii, to znaczy w sprawiedliwości.

Zbliżać się do Innego to kwestionować swoją wolność, swoją spontaniczność żywej istoty, swoje władanie rzeczami – tę wolność „pędzącej siły"*, ten niepowstrzymany pęd, któremu wszystko wolno, nawet zabić. „Nie zabijesz" wyrażane przez twarz, w której wydarza się Inny, stawia moją wolność pod sąd. Od tej chwili swobodna akceptacja prawdy – aktywność poznawcza, wolna wola, która według Kartezjusza przyjmuje idee jasne i wyraźne w poczuciu pewności – szuka dla siebie racji wykraczającej poza promieniowanie samej tej jasnej i wyraźnej idei. Jasna idea, narzucająca się dzięki swej jasności, jest ściśle osobistym dziełem wolności samotnej, która siebie nie kwestionuje, ale która może jednak ponieść porażkę. Dopiero moralność stawia ją pod znakiem zapytania. I właśnie dlatego dopiero moralność przyświeca dziełu prawdy.

Ktoś może powie, że radykalne zakwestionowanie pewności znaczy po prostu, że szukamy innej pewności, że chcąc uzasadnić wolność, tak czy owak odwołujemy się do wolności. Zapewne. W tej mierze, w jakiej uzasadnienie nie może prowadzić do braku pewności. W istocie jednak moralne usprawiedliwienie prawdy nie jest ani pewnością, ani niepewnością. Nie ma statusu końcowego wyniku, ale spełnia się jako ruch, jako życie: polega na stawianiu sobie nieskończonych

---

* *la force qui va* – wyrażenie z dramatu V. Hugo *Hernani*. W tłumaczeniu H. Rostworowskiego: „Jam siłą, która nie wie sama, w co uderza. / Ślepym narzędziem w ręku jakichś sił tajemnych, / Duchem nieszczęść, stworzonym z mroków złych i ciemnych." PIW, Warszawa 1955, s. 93.

wymagań i na absolutnej niewyrozumiałości dla siebie. Moja wolność usprawiedliwia się nie wtedy, kiedy mam poczucie pewności, lecz wtedy, gdy nieskończenie wiele od siebie wymagam i wciąż wykraczam poza spokojne sumienie. Ale stawiając sobie nieskończone wymagania, to znaczy kwestionując swoją wolność, staję i trwam w sytuacji, w której nie jestem sam, w której jestem sądzony. Pierwotna relacja społeczna to stosunek osobowy powstający w surowej sprawiedliwości, która mnie sądzi, a nie w miłości, która mi wybacza. Albowiem tego sądu nade mną nie dokonuje Neutralność. Wobec Neutralnego jestem spontanicznie wolny. W nieskończonym wymaganiu wobec siebie urzeczywistnia się dualizm relacji twarzą w twarz. Nie dowodzimy w ten sposób istnienia Boga, chodzi bowiem o sytuację, która poprzedza dowód i która jest metafizyką samą. Ponad widzeniem i ponad pewnością właśnie etyka kreśli strukturę zewnętrzności jako takiej. Moralność nie jest gałęzią filozofii, lecz filozofią pierwszą.

12. Bycie jako dobroć – Ja – pluralizm – Pokój

Stwierdziliśmy, że metafizyka jest Pragnieniem. Pragnienie (przeciwstawne potrzebie) opisaliśmy jako „miarę" Nieskończoności, której nie zatrzymuje żaden kres, żadne spełnienie. Nieciągłość pokoleń – to znaczy śmierć i płodność – wydobywa Pragnienie z więzienia własnego subiektywizmu i przerywa monotonię tożsamości. Twierdzenie, że metafizyka jest Pragnieniem, znaczy, iż wytwarzanie bytu, pragnienie, które rodzi Pragnienie, jest dobrocią wyższą nad szczęście i że byt urzeczywistnia się, kiedy jesteśmy dla Innego.

Ale „być dla Innego" nie znaczy negować siebie, pogrążając się w powszechności. Nawet powszechne prawo zakłada już relację twarzą w twarz, która nie poddaje się zewnętrznemu

oglądowi. Mówiąc, że uniwersalizm zakłada relację twarzą w twarz, sprzeciwiamy się poglądowi (wbrew całej tradycji filozoficznej), iż byt urzeczywistnia się w panoramicznym oglądzie, jako współistnienie, którego jedną z odmian byłoby stanie twarzą w twarz. Cała ta praca przeciwstawia się takiej koncepcji. Relacja twarzą w twarz nie jest odmianą współistnienia, ani nawet odmianą świadomości (także panoramicznej), w której jeden byt uświadamiałby sobie istnienie drugiego, lecz źrodłowym wydarzaniem się, urzeczywistnianiem się bytu, do którego odsyłają wszystkie możliwe relacje. Nieuniknione objawienie trzeciego wydarza się tylko przez twarz. Dobroć nie promieniuje na zbiorowość, która odsłania się w panoramicznej perspektywie i pogrąża się w anonimowości. Dotyczy bytu, który objawia się w twarzy, ale właśnie dlatego nie jest wiecznością bez początku. Ma swoje źródło, wypływa z Ja, jest subiektywna. Nie odbija zasad wpisanych w państwowe kodeksy albo w naturę poszczególnego bytu, który praktykuje dobroć (bo w takim wypadku wciąż jeszcze wypływałaby z powszechności i nie byłaby odpowiedzią na twarz). Sięga tam, gdzie żadna oświetlająca świat, to znaczy panoramiczna myśl nie może jej poprzedzać, idzie, nie wiedząc dokąd. Dobroć – absolutna przygoda, pierwotna nieroztropność – to sama transcendencja. Transcendencja jest transcendencją Ja. Tylko Ja może odpowiedzieć na wezwanie twarzy.

Dobroć pozwala zatem przetrwać Ja, ale przetrwać tak, że jego opór wobec systemu nie wyraża się w egoistycznym krzyku podmiotowości, która troszczy się jeszcze o szczęście albo o zbawienie, jak u Kierkegaarda. Twierdzić, że byt jest Pragnieniem, to odrzucać jednocześnie ontologię oderwanej podmiotowości i ontologię bezosobowego rozumu spełniającego się w historii.

Głosząc, iż byt jest Pragnieniem i dobrocią, nie sądzimy, by najpierw istniało odrębne Ja, które następnie wychodzi poza

siebie. Twierdzimy, iż byt ujmuje się od wewnątrz, wydarza się jako Ja w tym samym geście, który zwraca się już na zewnątrz, aby iść dalej i ukazywać, odpowiadać na to i za to, co ujmuje – aby wyrażać; że świadomość jest już językiem; że istotą języka jest dobroć albo przyjaźń i gościnność. Inny nie jest negacją Toż-Samego, jak chciałby Hegel. Fundamentalne pęknięcie ontologiczne na Toż-Samego i Innego przejawia się jako niealergiczny stosunek między Toż-Samym a Innym. Transcendencja, czyli dobroć, wydarza się jako pluralizm. Pluralizm bytu nie jest wielością konstelacji, która odsłania się przed możliwym spojrzeniem, bo wielość odsłaniająca się w taki sposób tworzy już całość, zespala się w jedność. Pluralizm spełnia się w dobroci wychodzącej ode mnie i zmierzającej do innego człowieka, ponieważ tylko w dobroci Inny może wydarzyć się jako absolutnie Inny, a spojrzenie, które chciałoby z boku ogarnąć ten ruch, nie może ująć żadnej prawdy wyższej nad tę, którą urzeczywistnia sama dobroć. W tę pluralistyczną relację społeczną nie można wejść inaczej, niż tylko mówiąc (albowiem dobroć wydarza się w mowie) – to znaczy pozostając na zewnątrz; ale z drugiej strony, by *zobaczyć się* od wewnątrz, nie trzeba wcale z tej relacji wychodzić. Jedność wielości polega na pokoju, a nie na spójności elementów tworzących wielość. Pokój nie jest zatem tym samym, co koniec walk, które ustają z braku jednej z walczących stron, w wyniku klęski jednych i zwycięstwa drugich, to znaczy na cmentarzach lub w globalnych imperiach przyszłości. Pokój musi być moim pokojem, pokojem w relacji, która wychodzi od Ja i zmierza do Innego, w pragnieniu i w dobroci, w których Ja wciąż istnieje, ale bez egoizmu. Pokój jest możliwy, kiedy Ja uznaje zbieżność moralności i rzeczywistości, to znaczy kiedy przyjmuje nieskończony czas, który dzięki płodzeniu staje się jego czasem. Przed sądem, na którym wypowiada się prawda, Ja pozostanie

sobą, osobowym Ja, a sąd, choć przyjdzie z zewnątrz, nie będzie dziełem bezosobowego rozumu, który przechytrza osoby i wydaje wyroki w ich nieobecności.

Sytuacja, w której Ja staje wobec prawdy, umieszczając swoją subiektywną moralność w nieskończonym czasie płodzenia – sytuacja, w której chwila erotyzmu jednoczy się z nieskończonością ojcostwa – konkretyzuje się w cudzie rodziny. Rodzina powstaje nie tylko z rozumnego opanowania zwierzęcości i nie stanowi po prostu etapu w ruchu do anonimowej ogólności państwa. Powstaje poza państwem, nawet jeśli państwo zostawia na nią miejsce. Jako źródło ludzkiego czasu pozwala podmiotowości stawić się na sądzie i zachować przy tym mowę. Jest nieuchronną strukturą metafizyczną, której państwo nie mogłoby usunąć, jak chce Platon, ani, jak chce Hegel, ustanowić w charakterze swojego substytutu. Biologiczna struktura płodzenia jest nie tylko faktem biologicznym. Biologiczny fakt płodzenia zarysowuje już strukturę płodzenia w ogóle, które jest relacją człowieka z człowiekiem i Ja ze sobą, relacją niepodobną do struktur konstytuujących państwo; strukturę rzeczywistości, która nie podporządkowuje się państwu jako środek do celu, która nie jest również jego pomniejszonym odbiciem.

Byt izolowany i heroiczny, wytwór państwa i jego męskich cnót, mieści się na antypodach podmiotu, który żyje w nieskończonym czasie płodzenia. Byt taki stawia czoło śmierci dzięki samej tylko odwadze, niezależnie od sprawy, za jaką umiera. Godzi się z czasem skończonym, ze śmiercią, która jest kresem lub momentem przejścia i która nie rozrywa ciągłości czekającego na kontynuację bytu. Egzystencja heroiczna, dusza oderwana od innych, może realizować swoje zbawienie, szukając dla siebie życia wiecznego. Ale czy wracając do siebie w ciągłości czasu, podmiotowość nie zwraca się przeciwko sobie? Czy w ciągłym czasie sama tożsamość nie staje się

opętaniem, czy w tożsamości, która wciąż trwa, nawet w najbardziej niesamowitych wcieleniach, nie zwycięża „nuda, owoc smętnego braku ciekawości, [która] / obleka się przed nami w kształt nieśmiertelności''*?

* Ch. Baudelaire, *Spleen I*, przeł. M. Jastrun, w: *Kwiaty zła*, Warszawa 1958, PIW, s. 81.

SKOROWIDZ OSÓB

Opracowała *Małgorzata Kowalska*

SKOROWIDZ POJĘĆ

Opracowała *Małgorzata Kowalska*

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN SA

Wydanie pierwsze
Arkuszy drukarskich 27,5
Skład EGRAF
Druk ukończono w sierpniu 1998 r.

Druk i oprawa: Rzeszowskie Zakłady Graficzne
Rzeszów ul. płk. L. Lisa-Kuli 19. Zam. 981/98

[illegible]

112
120
121
12[illegible]
124
[illegible]
151
159
161
166

